

हर्वर्ट स्पेन्सर



Herbert Spencer

आदि तत्त्वे—भाग ३

# अज्ञेयमीमांसा

हा ग्रंथ,

हर्बर्ट स्पेन्सरकृत

“ First Principles ” ग्रंथाच्या

“ The Unknowable ” भाषावहून

नारायण लक्ष्मण फडके, बी. ए.,

झांती मराठीत लिहिला; व त्यास  
स्पेन्सरचरित्रज्ञोडिलें.

तयार करविणार व प्रकाशक

बळवंत गणेश दाभोळकर.

पुणं एथे

“ जगद्धितेच्छु ” छापस्त्रान्यांत छापिला.

( सर्व हक प्रकाशकाने आपल्याकडे ठेविले आहेत. )

# आजपर्यंत मीं प्रसिद्ध केलेले

## उपयुक्त ग्रंथ.

—०३२६०—

नीतिशास्त्राची मूलतत्त्वे.—हर्बर्ट स्पेन्सरकृत "The Data of Ethics" ग्रंथावरून प्रो० चिंतामण गंगधर भानु, बी. ए. ह्यांकडून लिहविला.—प्रती शिल्लक नाहीत.

न्यायतत्त्वे.—सदरप्रमाणे "Justice" वरून. किंमत २ रुपये; टपालखर्च ३ आणे.

ज्योतिर्विलास अथवा रात्रीची दोन घटका मौज—रा० रा० शंकर चाळकृष्ण दीक्षित, हल्ली पुणे ट्रेनिंग कालेजातील उपगुरु ह्यांकडून लिहविला. ( ह्या ग्रंथास अनेक इंग्रजी व संस्कृत ग्रंथांचा आधार असून, खेराज रा० दीक्षित ह्यांनी ज्योतिःशास्त्रसंबंधे संपादन केलेली स्वतःचीहि बहुत माहिती जागोजाग गोविली आहे. तसेच, नक्षत्रे आणि तारा ह्यांची ओळख होण्याकरिता आकाशाचे ३ सुंदर चित्रपट योग्य स्थळी जोडिले आहेत. )—आवृत्ति दुसरी: किंमत १॥ रुपया; टपालखर्च ३ आणे.

संसारसुख.—दी राइट आनरेबल सर जॉन लुवॉक, एम्. पी. ह्यांच्या "The Pleasures of Life" ग्रंथावरून रा० सा० कृष्णाजी परशुराम गाडगीळ ह्यांकडून लिहविला.—प्रती शिल्लक नाहीत.

शास्त्ररहस्य —रा० रा० ना० ल० फडके, बी. ए.; रा० रा० शं० बा० दीक्षित; प्रि० म० शि० गोळे, एम्. ए.; प्रो० वि० बा० भाटे, बी. ए.; प्रो० धों० के० कर्वे, बी. ए.; रा० सा० कृ० प० गाडगीळ; प्रो० चिं० मं० भाट्ट, बी. ए.; रा० रा० ह० नर० शरपटे, व रा० रा० रा० मि० जोशी ह्या नऊ विद्वानां-

कडून निरनिराळ्या ९ विषयावर निबंध लिहवून एकत्र तयार केला.—प्रती शिल्लक नाहीत.

**आत्मनीतीचीं तत्त्वे आणि परोपकार.**—हर्वर्ट स्पेन्सरकृत "The Ethics of Individual Life" & "Beneficence" ग्रंथांवरून अनुक्रमेण रा० रा० नारायण लक्ष्मण फडके, बी. ए. व प्रो० धोंडो केशव कर्वे, बी. ए. ह्यांकडून लिहवून एकत्र केला.—प्रती शिल्लक नाहीत.

**नीतिशास्त्राचे सामान्य सिद्धान्त.**—हर्वर्ट स्पेन्सरकृत "The Inductions of Ethics" ग्रंथावरून प्रो० धोंडो केशव कर्वे, बी. ए. ह्यांकडून लिहविला. किंमत १॥॥ रुपये; टपालखर्च ३ आणे.

**धर्ममीमांसा—नैसर्गिक धर्म आणि भौतिक धर्म.**—भट मोक्षमुलरकृत "Natural Religion" & "Physical Religion" ग्रंथांवरून रा० रा० शंकर बाळकृष्ण दक्षिण ह्यांकडून लिहविला किंमत २॥ रुपये; टपालखर्च ३ आणे.

**राजनीतीचीं मूलतत्त्वे ( भाग १ ).**—हेनरी सिजविककृत "The Elements of Politics" ग्रंथावरून रा० रा० वामुदेव चळवंत पटवर्धन, बी. ए. व प्रो० धोंडो केशव कर्वे, बी. ए. ह्यांकडून लिहविला. किंमत २॥ रुपये; टपालखर्च ३ आणे.

**अज्ञेयमीमांसा ( स्पेन्सरचरित्रासह )**—हर्वर्ट स्पेन्सरकृत "First Principles" ग्रंथाच्या "The Unknowable" भागावरून रा० रा० नारायण लक्ष्मण फडके, बी. ए. ह्यांकडून लिहविला. किंमत १॥॥ रुपये; टपालखर्च ३ आणे.

# कायम वर्गणीदार.



मि. सालोमन सामसन... ६	रा. रा. विश्वनाथ सदाशिव वा- पट..... ४
भागीदार	भागीदार
रा. रा. यशवंत अनंतराव	सदाशिव मल्हार घकील
भाधश्रवाव बाजीराव व्यवहा- रकर	भुजंगराव सखाराम वकील
हरि कान्होबा वालावलकर	नरसिंहराव तहसीलकारकून
गणपतराव राघोबा धराधर	रा. सा. जनार्दन केशव नातू व
विनायक जिवाजी दामोळकर	रा. रा. नारायण गणेश घों- गरेकर..... २
गजानन अनंतराव शेरतुकडे	रा. सा. रामचंद्र मोरेश्वर जोग २
रा. सा. नारायण शिवराम वा- पट..... ५	रा. रा. केशव गणेश खारकर व मोरेश्वर विनायक गुप्त २
भागीदार	रा. रा. गोविंद शंकर सुभेदार व तिरमल व्यंकटेश... २
डा. वामन गंगाधर गाडगीळ	रा. रा. हरि रामचंद्र क्षीरसागर व मि. वार. देउबेन... २
रा. रा. कृष्णाजी केशव दाणे	गणेश चिंतामण शाळिग्राम व गोविंद नारायण मेहेदळे २
गोपाळ भिकाजी कारकून	रा. रा. नागोराव असि. मा. २
शिवराम अत्माराम मुरगुडकर	रा. रा. गोपाळ भास्कर गण- पुले व जे. एम्. राठोरिकस २
श्री. रा. रा. शिवराम रामचंद्र सवनीस ..... ५	रामराव महादेव वाठोडकर २
भागीदार	रा. रा. वामाजी नरहर लव्ये व दादा भाऊ नितवे..... २
रा. रा. रामकृष्ण दत्तात्रेय अं- वेरकर..... २	युधुसाय किसनसाय गंगारी व भगीरथ यशवंत हे. मा. २
रा. रा. नरसो रामचंद्र दैय ५	गोविंद नाना सासने व मुरली- धर रघुनाथ कुळकर्णी २
भागीदार	हरि अनंत वापट व पांडुरंग केशव जांभेकर . .... २
श्री. रा. रा. माणिकराव तालु- कदार	
सदाशिव राजाराम मदतगार	
हृणमंतरावजी मदतगार	
मे० रहिमुद्दीनसाहेब	
रा. रा. गोपाळ विठ्ठल खानो- लकर..... ५	

रा. सा. वाग्. श्रीनिवासराव  
श्रीधर चाळकृष्ण उपासनी  
श्री. रा. रा. श्रीधर पांडुरंग  
वासुदेव

श्रीरंग धुंडिनाथ जहागीरदार

रा. रा. श्रीपत बाजी जोग

श्रीधर परशुराम सोमण

श्रीनिवास राघवेंद्र उमचिगी

श्रीनिवास रामचंद्र जळ्ये

श्रीधर गोपाळ माहळकर

रा. सा. अनंतराव यशवंत फ-

णसे

रा. रा. अमृत लक्ष्मण दिघे

अमृत भवानजी शेळके

अनंत अमृत मुभी

अण्णाप्पा नानाप्पा लेंगडे

अण्णाजी पायूराव अनगळ

अनंत कृष्ण परांजपे

अनंत रावजी कावळे

अमोलिक खेमचंद्र गुजर

अण्णाजी वैजनाथ भातखडे

अच्युत नारायण खरे

अमृत काशिनाथ साकळकर

अण्णासाहेब पंडित

अमृत सखाराम वणीकर

अण्णाजी गोपाळ मुजूमदार

प्रो. आराजी विष्णु काधवटे

श्री. रा. रा. आसासाहेब प्रति-

निर्था

आनंदराव राजे पोरे

आनंदराव पुढपोतम इनामदार

रा. रा. आत्माराम मारायणशेट

आप्पाजी विनायक फर्दंडर

आनंदराव दसंतराव तळपदे

आवाजी राघो म्हाळस

आप्पाजीराव मोरे

आत्माराम गणेश बेंद्रे

सु. मे. आत्माराम नलवडे

डा. आत्माराम सुर्वे

आत्माराम तात्याजी

मि. आहारोन आब्राहाम

आब्राहाम रेउवेन भिजेकर

रा. सा. एज्युके. इन्स्पे. मराठी

शाळा मुचडजंजिरा

रा. रा. एकनाथ विष्णु चावरे

रा. सा. कृष्णाजी बळवंत मोंधे

कृष्णराव सिद्धेश्वर देव

काशिनाथ बाबाजी प्रधान

श्री. कमासाहेब राजे शिके

श्री. रा. रा. केशव नरहर गोसावी

कृष्णराव नानासाहेब घोरपडे

कृष्णराव नारायण रंगे

काशिनाथराव रामचंद्र गाडेकर

स. मे. के. आर. कीर्तिकर

डा. कृष्णाजी दादाजी

कृष्णाजी त्र्यंबक गोखले

कृष्णाजी रावजी यापट

रा. रा. काशिनाथराव वैद्य

केशव बळवंत विडवई

कृष्णाजी खडो कुळकर्णी

केशव विनायक देशपांडे

केराव विठ्ठल आठवळे

कृष्णाजी विष्णु देवधर

कृष्णाजी विठ्ठल मालवणकर

केशव महादेव प्रभु झोटये

काशिनाथ कृष्ण लेले

कृष्णाजी चाळजी गजळीकर

कृष्णाजी आषाजी कळंडीकर

कोंडाजी दुलाजी टेमकर  
 कृष्णाजी विष्णु आचार्य  
 केशव त्रिवाजी चौ. गु. क्लार्क  
 काशिनाथ विरेश्वर छत्रे  
 कृष्णराव गोपाळ क्लार्क  
 काशिनाथ विठोबा  
 काशिनाथ जनार्दन मंत्री  
 कृष्णशास्त्री शिवलकर  
 कृष्णाचार्य गुराचार्य रायचूर वैद्य  
 कृष्णाप्पा मसप्पा सव् ओव्ह०  
 केशव व्यंकक पेंडसे  
 केशव संतुकराव वकील  
 केशवराव धुंढिराज दांकणकर  
 कृष्णराव जागेश्वर भीष्म  
 काशिनाथ शिवराम केरकर  
 कृष्णाजी गोविंद गोडे  
 कृष्णाजी गोविंद केळकर  
 कृष्णराव पुंडलिक भेंडे  
 केशव शामराव निषोजकर  
 केशव सापूजी वकील  
 काशिनाथ नारायण गोत्री  
 कृष्णाजी मोरेश्वर भावे  
 कृष्णापाई सदाशिव  
 श्री. रा. रा. खंडोजीराव मत-  
 कर  
 रा. रा. खंडो गणेश गर्दे  
 खंडो सदाशिव तळवलकर  
 रा. सा. गोविंद यज्ञाजी वक्षी  
 गंगाधर रामकृष्ण किराणे  
 गोपाळ कृष्ण सदरप्रबुदे  
 रा. सा. गोविंद चळवंत लपाटे  
 गणपतराव मल्हार मनसपदार  
 गणपतराव मल्हार घारपुरे  
 गोविंदराव अमृत वैद्य

गोविंदराव गणेश बक्रोरे  
 गणेश रामकृष्ण दातार  
 गोविंदराव यशवंत ठाकरे  
 गोपाळ विश्वासराव  
 गणेशदास सुशालचंद गारकर  
 डा. गोपाळ कृष्ण गुणे  
 श्री. रा. रा. गणपतराव विद्रल-  
 राव गायकवाड  
 रा. रा. गणेश कृष्ण देशमुख  
 गणेश वाळाजी साठे  
 गणेश महेश्वर दातार  
 गोविंद लक्ष्मण डांगी  
 गणेश परशुराम दातार  
 गणेश काशिनाथ अग्निहोत्री  
 गोविंद सिताराम टेंभणीकर  
 गणपतराव गोपाळ पर्वे  
 गोविंद व्यंकटेश वकील  
 गंगाधर गोपाळ अटेकर  
 गोविंद व्यंकटराव मातूरकर  
 गोविंद धोंडदेव भागवत  
 गोपाळ रघुनाथ स्टे० भास्तर  
 गणेश बळ्ळ आचार्य  
 गोविंद काशिनाथ फडणीस  
 गणेश चळवंत जोशी  
 गणेश धोंडदेव चेलणकर  
 गुरुनाथ आत्माराम पाचलंग  
 गणेश रघुनाथ देशपांडे  
 गंगाधर अनंत साठे  
 गोविंद सखाराम देसाई  
 गणेश वासुदेव साने  
 गोविंद रघुनाथ पेपकार  
 गणेश नारायण वैजापूरकर  
 गणेश दाजी बर्तक  
 गोविंद विमाजी टाकूर



गणेश लक्ष्मण भावे  
 गोविंद माधवराव इंडीकर  
 गणेश बाबाजी माळगांवकर  
 गोविंद मल्लिनाथ थेंगे  
 गिरराव वकील  
 गणेश सदाशिव पिंपळखेरे  
 गणेश रामचंद्र ओझे  
 गुरुराव नारायण देशपांडे  
 गोविंद रामकृष्ण केणी  
 गोपाल नरहर मोदगीकर  
 गंगाधर भालचंद्र रत्नपारखे  
 गोपाळ गोविंद घटवाई  
 गोविंद केशव चापट  
 गोपाळराव महादेव घाणेकर  
 गुरुराव बळवंत कृष्णगिरी  
 गणेश कृष्ण देशपांडे  
 गणेश नारायण मेहेंदळे  
 जी. एल्. पेडणेकर  
 गोविंदशास्त्री शेवडे  
 गोविंदराव विन् बळवंतराव भू-  
 पतिराव देशमुख  
 गोविंद दामोदर कामदार  
 गणेश नरसिंह किरकिरे  
 गोपाळ जयराम देशपांडे  
 गोविंद गणेश चारपुते  
 गुरुराव रामचंद्र इनामती  
 गोविंदराव वकील सरअदालत  
 गोविंदसिंहवर्मा मनसपदार  
 गोविंद केशव वकील  
 गोविंद रंगराव राय ओव्ह०  
 रा. रा. धनशाम सुभराय घागळे  
 रा. सा. चिंतामणराव नारायण  
 भुजुमदार  
 रा. रा. चूनीलाळ तुनाळदास

चैनमलप्पा भावेप्पा मुगी  
 चिंतामण नारायण धिटे  
 चिमणाजी नारायण भाटे  
 चूनीलाल शंकरलाल वकील  
 चिंतामण गोविंद भावे  
 चिंतामण परशुराम केतकर  
 रा. सा. जनार्दन बल्लाळ वेहरे  
 जयशंकरभाई परमानंद  
 रा. रा. जयराम गोविंद  
 जगन्नाथ लक्ष्मण मानकर  
 जनार्दन गणेश भागवत  
 जनार्दन सदाशिव आठवले  
 मि. जे. जाकोब  
 रेन्हुरेंड पी. टिमोर्थी  
 रा. रा. डी. धार. अभ्यंकर  
 ठकुरसाहेब विष्णुदास पंडित  
 रा. सा. त्र्यंबक मोरेश्वर मराठे  
 त्र्यंबक परशुराम रानडे  
 त्र्यंबकराव चिंतामण केतकर  
 त्र्यंबक रामचंद्र कुळकर्णी  
 रा. रा. त्र्यंबक नागनाथ पोळ  
 त्र्यंबक हरि आचार्य  
 तमप्पा सत्यप्पा चिकोडी  
 त्र्यंबकराव बळवंत जावडेकर  
 तुकाराम गणेश पाठक  
 तिमाजी अपणभट काळी  
 तुकाराम गोविंद कंटेंयटर  
 रा. सा. दिनकर गोविंद काळे  
 रा. रा. दगू चापूजी  
 दामोदर रामचंद्र चापट  
 दामोदर सदाशिव करंबेळकर  
 दामोदर लक्ष्मण टोबरे  
 दामोदर गणेश, मुंघई  
 दामोदर घामन आठवले

दत्तात्रेय कृष्ण सांभारे  
 दत्तात्रेय रंगनाथ पेंडसे  
 दत्तात्रेय शंकर लाड  
 दत्तात्रेय कृष्ण पेंडारकर  
 देवजी भूळजी ठाकर  
 दत्तात्रेय रामचंद्र वाडेकर  
 दिनकर धोंडो साठथे  
 दामोदरदास गिगाभाई  
 देवीदास रामचंद्र राजूरकर  
 दत्तात्रेय सदाशिव रिसवडकर  
 दीनानाथ सदानंद पालेकर  
 दत्तात्रेय विनायक रेडकर  
 दत्तात्रेय कोंडोपंत घाटे  
 दामोदर रामचंद्र लिमये  
 रा. रा. धोंडो मोरेश्वर रानडे  
 धर्मराज भीमराव पालव  
 धोंडो नारायण सतलगोरी  
 रा. व. नारायण विष्णु बापट  
 रा. सा. नारायणराव मंगळ-  
 कर  
 नारो भास्कर सहस्रबुद्धे  
 नीलकंठ विनायक छत्रे  
 श्री. रा. रा. नवळोजीराव गुजर  
 नरसिंगराव रामचंद्रराव घोरपडे  
 नारायणराव मय्यासाहेब भाग-  
 वत  
 रा. रा. नागरदास रूपजीशेट  
 नारायण गणेश आंबडेकर  
 नारायण लक्ष्मण फडके  
 नारायण गोपाल देशपांडे  
 नारायण विनायक साठे  
 नटेश आप्पाजी द्रवीड  
 नारायण बाळकृष्ण नाखरे  
 नरहर घाळ्जाजी टे० इन्स्पे०

नारायण बाळकृष्ण पेंडारकर  
 नारायण सिताराम रे. इन्स्पे.  
 नरहर रावजी पाचोरकर  
 नारायण फकीरराव दे. देशपांडे  
 नरहर आप्पाजी वाकेकर  
 नीलकंठ गणेश देशपांडे  
 नारायण अनंत रंगे  
 नारायणराव हरि गरूड  
 नीलकंठ सदाशिव देशमुख  
 नीलकंठ रामचंद्र सुखठणकर  
 नारायण हेमचंद्र  
 एन्. बी. रास्ते  
 नारायण भवानजी गोंदवळेकर  
 नारायण माधव शितूत  
 पी. नारायणस्वामी नायडू  
 नरसिंह कृष्ण पो० पाटील  
 नारायणराव जनार्दनजी चाचड  
 नारायण विनायक वर्तक  
 नारायण हरि तळवलकर  
 नारायण रामचंद्र उपाध्ये  
 रा. सा. पी. एन्. देशपांडे  
 रा. रा. पी. एल्. चाचड  
 प्रन्हाद नारायण जोग  
 प्राणशंकर हरजीवन दवे  
 पुरुषोत्तम कृष्ण खांडेकर  
 प्रभाकर गोविंद आपटे  
 पूरणसिंघ गंगासिंघ  
 पांडुरंग बाळकृष्ण चाचड  
 परवत दाजीबा हे० मास्तर  
 परशुराम बाळाजी कावतकर  
 पुरुषोत्तम जयराम अघारकर  
 परशुराम जिवाजी नाडकर्णी  
 परशुराम पांडुरंग शेटधे  
 पांडुरंग बहिरोजी नाशरे

मुगुटराव श्रीपत हेडे  
 मोरेश्वर वासुदेव कर्वे  
 मोरेश्वर हरिश्चंद्र ठाकूर  
 मोरेश्वर राधोबा तळपदे  
 मोरेश्वर विष्णु तेंडुलकर  
 महादेव अनंत फडके  
 महादेव बाबूराव करंदीकर  
 मार्तंड लक्ष्मण गुप्ते  
 महादेव रामचंद्र गुप्ते  
 माधवराव दाजी खांडेकर  
 मोरेश्वर गोविंद पुरोहित  
 माधव परशुराम कामत  
 महादेव त्र्यंबक देशमुख  
 मंगेश जिवाजी तेलंग  
 मनोहर कृष्ण गोळवेलकर  
 महादेव रामचंद्र वेणी  
 डा. यशवंत पांडुरंग गोडांबे  
 रा. रा. यशवंत गणेश प्रधान  
 यशवंतराव माधव कर्णिक  
 यशवंतराव भास्करजी  
 यशवंतराव नारायण देशपांडे  
 यशवंत गौरोबा दळवी  
 रा. व. रामचंद्र राजाराम मुळे  
 रा. सा. रामचंद्र शंकर टकी  
 राघवेंद्र भीमराव मुता. देसाई  
 रामचंद्र नारायण आंबेगांवकर  
 रघुनाथ महादेव केळकर  
 रामचंद्र यशवंत चौबळ  
 रामचंद्र नारायण पंडित  
 रामचंद्र विष्णु वाकरे  
 डा. रावजी शिवराम गोंधळेकर  
 रामजी धोंडजी खानोलकर  
 रा. रा. आर. के. कुंटे  
 रामचंद्र चिंतामण भागवत

रावजी भवानराव पावगी  
 रामचंद्र आवाजी देसाई  
 रघुनाथ विठ्ठलराव खेडेकर  
 रघुनाथ वामन केंकरे  
 आर. जी. परकी  
 रघुनाथ बी. तळवलकर  
 राणू रावजी आरू  
 रामचंद्र भिकाजी कांपरेकर  
 रामचंद्र गणेश मुंडले  
 आर. जी. सबनीस  
 रामचंद्र महादेव परांजपे  
 रतनचंद गंभीरमल  
 रामचंद्र कृष्ण पळनीटकर  
 रावजी आवाजी जाधव  
 रामचंद्र नारायण शेंडे  
 रामकृष्ण रघुनाथ कसवेकर  
 रावजी रंगनाथ विपट  
 रामचंद्र लक्ष्मण देसाई  
 आर. एस्. होनाजी  
 रघुनाथ बापूजी शेनोलकर  
 रामचंद्र नारायण करंदीकर  
 रामचंद्र बल्लाळ साने  
 रामचंद्र शंकर मंगसुळी  
 रावजी सखाराम कुळकर्णी  
 आर. डब्ल्यु. बाळाजी  
 रामकृष्ण नरहर जोशी  
 पी. राजारथनम् नायडू  
 रामचंद्र कृष्ण लाड  
 रेवणसिद्धप्पा रामालिंगप्पा आंढद  
 रघुनाथ गोविंद चेंपुरकर  
 रा. व. लालशंकर उमयाशंकर  
 रा. सा. लक्ष्मण गोविंद ऋषी  
 सौ. लक्ष्मीबाई साळुंके  
 श्री. रा. रा. लखमगीडा वसप्र-

भुगौडा सरदेसाई  
 रा. रा. लक्ष्मण भैराळ वैद्य  
 लक्ष्मण भावती क्षीरसागर  
 एल्. सी बापट  
 लक्ष्मण गोविंद भालेराव  
 लक्ष्मण गणेश पटवर्धन  
 लक्ष्मण जयराम मोजणीदार  
 लक्ष्मण माणिकजी  
 लक्ष्मण आनंदराव देशपांडे  
 लक्ष्मण परशुराम कोल्हटकर  
 आनारो० विष्णु रघुनाथ नातू  
 प्रो. वैज. का. राजवाडे  
 विष्णु गोविंद विजापूरकर  
 रा. घ. वामनराव तात्या बर्वे  
 विष्णु मोरेश्वर भिडे  
 रा. सा. विष्णु ब्रह्मवंत गोगटे  
 व्यंकटाजी गणेश कौलगुडकर  
 वासुदेव केशव मावळणकर  
 वामनराव महादेव कोल्हटकर  
 विठ्ठल सदाशिव करकरे  
 विनायक त्र्यंबक आगाशे  
 विष्णु मोरेश्वर महाजनी  
 विष्णु गंगाधर टोळे  
 डा. वामनराव व्ही. वोरवणकर  
 मि. वरधरकर इलायक्षा ऐझाक  
 रा. रा. वामन विष्णु लेले  
 वामन राजाराम घोलप  
 विनायक विष्णु साठे  
 विनायक गणेश हसपनीस  
 विनायक रामचंद्र सरज्योतिषी  
 विश्वनाथ कृष्ण फाळे  
 विश्वनाथ वासुदेव फडके  
 विष्णु विठ्ठल भिडे  
 व्यंकटारंग मोहनगिंग परदेशी

विष्णु वामन बापट  
 विश्वनाथ गणेश करडोले  
 विष्णु वि० श्रिखंडे  
 विठ्ठल शिवराम पवार  
 विश्वंभर बाळकृष्ण उपासनी  
 वामन गणेश जोशी  
 विनायक धोंडदेव हुवळे  
 विष्णु कृष्ण भाटवडेकर  
 वासुदेव हरि निरंतर  
 वासुदेव हरि खरे  
 वासुदेव बाळाजी पिपळीकर  
 विनायकराव भिकोवा चित्रे  
 वासुदेव नथोजी झारे  
 वीरप्पा मलप्पा पाटील  
 वासुदेव महादेव खारकर  
 वीरश्री शंकरशास्त्री सोमण  
 वामन पांडुरंग कैळकर  
 वामन दाजी ओक  
 विष्णु कृष्ण कानिटकर  
 विष्णु व्यंकटेश दातार  
 विष्णु गोपाल पांवसकर  
 विशाधर श्रीधर जोशी  
 विठ्ठल तात्या देसाई  
 विठ्ठजी खड्गजी पिसाळ  
 वामन कृष्ण ताम्हनकर  
 विनायक कृष्ण मुळये  
 वासुदेव कृष्ण सुभेदार  
 विनायक लक्ष्मण सोमण  
 विनायक चिंतामण घारपुरे  
 वासुदेव नारायण जोग  
 व्ही. के. फाळे वकाल  
 व्यंकटेश काशिनाथ द्रवीड  
 विष्णु रामजी लोके  
 विष्णु नारायण गाढगीळ

विष्णु लक्ष्मण प्रभुणे  
 विष्णु भिकाजी खरे  
 विष्णु वासुदेव शहापूरकर  
 विनायक लिंगो परांजपे  
 विठ्ठल महिपत सुपणेंकर  
 विनायक सदाशिव पुसाळकर  
 वासुदेव नारायण गोळे  
 विष्णु काशीराम भांगले  
 विष्णु बाळकृष्ण देशमुख  
 व्ही. बी. सांवरणे  
 व्यंकटराव ओक वकील  
 विष्णु मोरेश्वर पांढरकर  
 विनायक सदानंद जोशी  
 व्यंकटेश गिरिधर पागनीस  
 वामन टी. खारकर  
 वासुदेव भाऊ क्लार्क  
 खा. व. शालोम वापूजी  
 डा. शंकर यज्ञेश्वर गर्गे  
 श्री. रा. रा. शेषदासाचार्य गु-  
 रुराजाचार्य जहागीरदार  
 रा. रा. शिवलिंगू उकाजी  
 शंकर विष्णु शिवेंकर  
 शिवराम भिकाजी भेंडे  
 शांताराम अनंत देसाई  
 शिवरतनसिंह वर्मा  
 श्री कुमार शंकरसिंह वर्मा  
 शंकर विश्वनाथ गटणे  
 शंकर रामचंद्र हतवळणे  
 शंकर कानोजी मालंडकर  
 शंकर श्रीपत कुळकर्णी  
 शिवराम विनायक तेंडुलकर  
 शिवराम गंगाधर सालबर्डीकर  
 शंकर श्रीधर मांडे  
 शिर्वालंगप्पा शिद्रामप्पा

शंकरराव वापूजी उतराणकर  
 शंकरराव नारायण जमीदार-  
 स. प. साम्युमल इसाक जाव-  
 लीकर पे. मु. में.  
 सरदार सिदसांवत राघसांवत  
 भोंसले तळीकर  
 रा. सा. जी. सुवराव नायडू  
 सीताराम नारायण खेर  
 सदाशिव महादेव ताठरे  
 सीताराम नीलकंठ पो. इन्स्पे.  
 सखाराम दिनकर चांदोरकर  
 सी. सुवराव असि इंजि.  
 डा. सदाशिव वामन दाणी  
 सदाशिव शिवराम सहस्रेबुद्धे  
 सखाराम वामन रानडे  
 मि. एम्. एम्. न्यूटन  
 रा. रा. सूर्यभाने जानजी  
 सदाशिव धोंडदेव साठे  
 सदाशिव रामचंद्र गाळवणकर  
 सीताराम मूळशेट लोध  
 सूर्यनारायण वैद्य  
 सोळालिंग गंगाधर मुदलियर  
 सदाशिव विष्णु भागवत  
 सीताराम हरि आजरेकर  
 सदाशिव प्रभाकर ताटके  
 संभाजीराव गोविंद वागळे  
 सदाशिव यशवंत गोडवोले  
 सदाशिव महादेव साने  
 सदाशिव भिकाजी गौडे  
 सदाशिव मोरेश्वर देव  
 सीताराम राजाराम जोशी  
 सीताराम रघुनाथ देसाई  
 सीताराम दिनकर जोगळेकर  
 सखाराम महादेव भागवत

सखाराम नारायण कोमजे	”	गोकाक
समर्थदान संपादक राज. समा.	”	म. प्रं. संप्र. ठाणे
सदाशिव नारायण सोठे	”	वर्धा
सदाशिव विश्वनाथ वैद्य	”	कोल्हापूर सिटी
सुंदरजी लक्ष्मण स्ट्रे. मास्तर	”	चिकोडी
सखाराम अमृत भुसारी	”	बुगटे अलूर
सदाशिव वळवंत काळे फळणीस	”	बन्हाणपूर
सीताराम नारायण करंदीकर	”	ऐक्यवर्धक आणि
एम्. एम्. यशलवार वकील	”	वस्तुत्वात्तेजक स-
रा. रा. से. ने. डा. चांदे	”	माज चवतमाळ
” भाजरे	”	धेनेइहायल पुस्त-
” जत	”	कालय मुंबई
” द्विप्रज (सांगली)	”	कारंजा(उमरावती)
” यं. द्वि. यु. कृ. व.	डा. हरि विठ्ठल कामत	
” मुर्षई	रा. रा. हरि गणेश आपटे	
” नादीक सिटी	हरि वामुदेव काळे	
” पारोम	हरि मयुरा रेडकर	
” मटसंगलज	हरि वळवंत ठाकूर	
” पाझार लायप्ररी	हरि पांडुरंग संत	
” सोलापूर	हरि महादेव बोद्रे	
” धीवर्धन	जे. हुचराव	
” पाचनम. चिकोडी	हरिधेंद्र लक्ष्मणजी कवळी	
” मलकापूर (को-	हरि कृष्ण पंडित	
” हदापूर)	मि. द्विपतुला भाई कादरभाई	
” अकोले (नगर)	” पोहोरी	
रा. या. रामराव गोविंद पंडित		

## प्रस्तावना

‘ अज्ञेयमीमांसा ’ हें जें प्रस्तुत ग्रंथाचें नांव तेंच प्रथमदर्शनीं जरा विसंगत दिसण्याचा संभव आहे. अज्ञेय म्हणजे अगम्य, व मीमांसा म्हणजे स्पष्टीकरण—तत्त्वदृष्ट्या विवेचन. तेव्हां अशी शंका उत्पन्न होण्याचा संभव आहे कीं, जें बोलून चालून अगम्य त्याचें स्पष्टीकरण किंवा तत्त्वदृष्ट्या विवेचन व्हावें कसें ? तेव्हां ह्या शंकेचें निवारण करण्याचा प्रयत्न प्रथम करूं.

जें खरोखरच अगदीं अगम्य आहे त्याचें स्पष्टीकरण करतां येणार नाहीं हें खरेंच आहे. कारण एकाद्या वस्तूचें स्पष्टीकरण करणें म्हणजे तिच्या अंगीं अमुक अमुक गुणधर्म आहेत असें सांगून तिच्याबद्दल यथार्थ ज्ञान करून देणें. तेव्हां अशा रीतीनें अज्ञेयाचें ज्ञान करून देतां येणार नाहीं हें उघड आहे. कारण ज्याचें ज्ञान करून देतां येण्यासारखें असेल तें अज्ञेयच नव्हे. तें ज्ञात नसलें तरी निदान ज्ञेय होय. असें जर आहे तर अज्ञेयमीमांसा हें नांव यथार्थ कसें ठरवावयाचें ?

ह्याचें उत्तर असें आहे. जें कांहीं अज्ञेय आहे त्यास पुष्कळ लोक, बहुतेक सर्वच लोक, ज्ञेय समजतात; तर तें तसें नसून अगदीं अज्ञेय आहे ह्या गोष्टीचें विवेचन प्रस्तुत ग्रंथांत केलेलें आहे.

असें तें अज्ञेय आहे तरी काय ?

ह्या आपल्या पृथ्वीच्या पाठीवर पर्वत, नद्या, स-

सृष्ट इत्यादि असंख्य निर्माय पदार्थ, नानाविध वनस्पति व प्राणी इत्यादि असंख्य समीय पदार्थ, व उद्योग, कला, भाषा, धंदे, समाज, संस्था इत्यादि असंख्य प्राणिकृत पदार्थ, आपल्या दृष्टीस पडतात. तसेच, पृथ्वीसारखे अनेक ग्रह ज्यांच्या समोपती फिरत आहेत असे असंख्य ताराखूपी असंख्य सूर्य आपल्या दृष्टीस पडतात. ह्या सर्वांस मिळून आपण विश्व किंवा दृश्य-सृष्टि असे म्हणतो. दृश्य म्हणण्याचे कारण केवळ होळ्यांनीच ती आपणास दिसतात म्हणून नव्हे; तर, नाक, कान, डोळे इत्यादि जी पंचज्ञानेंद्रिये त्यांपैकी कोणत्या ना कोणत्या तरी इंद्रियांच्या द्वारा त्यांचे ज्ञान आपणास होते म्हणून होय. तात्पर्य, दृश्य म्हणजे ह्या ठिकाणी ज्ञेय म्हणून समजावयाचे. असो.

तेव्हा अशा रीतीने रस, रूप, गंध, स्पर्श इत्यादिकांच्या द्वारा, व इत्यादि स्वरूपांनी, दृश्य होणारे जे हे विश्व त्यांच्या मुळी, त्याच्या गाम्यांत, त्याच्या ठायी लीन, असे जे कांहीं असेल व असलेच पाहिजे, त्याचे नांव अदृश्य, किंवा अज्ञेय, किंवा अगम्य. व ते तसेच आहे, व केवळ तसेच आहे, ह्याचे जे निरूपण व स्थापन त्याचे नांव 'अज्ञेयमीमांसा.'

आतां, दृश्य विश्वाच्या मुळी कांहीं तरी असलेच कां पाहिजे, व शिवाय ते अदृश्य किंवा अज्ञेय असेच कां असले पाहिजे, ह्या प्रश्नांचा विचार करूं.

असे पहा कीं, आपण कोणताहि पदार्थ घेतला, मग तो एकादा मोठा डोंगर असो किंवा मृत्तिकेचा एक अगदी सूक्ष्म असा कण असो—त्याचे अस्तित्व



एक दिसतो, तर कांवीळ झाली असतां दुसरा दिसतो. आतां रंग हा जर त्या पदार्थाचा अंगभूत धर्म असेल तर निरनिराळ्या स्थितीत त्याचें निरनिराळें ज्ञान आपणास होऊं शकेल काय ? तात्पर्य, रंग हा त्या पदार्थाचा घटकावयव नसून आपल्या ज्ञानशक्तीची ती एक विकृति आहे. रस, गंध, स्पर्श ह्यांचीहि अवस्था तीच आहे. म्हणजे तेहि आपल्याच ज्ञानशक्तीचे निरनिराळे विकार आहेत; वस्त्वंतर्गत कांहीं नाहींत.

असें जर आहे तर अर्थात् हें सिद्ध झालेंच कीं, कोणत्याहि वस्तूचें जें ज्ञान आपणास होतें तें त्याच्या रसरंगरूप इत्यादिकांचें, म्हणजे त्या वस्तूनें आपल्या आत्म्याच्या केलेल्या ज्या निरनिराळ्या अवस्था त्यांचें होय. त्या अवस्था उत्पन्न करणारे असें जें कांहीं त्या वस्तूच्या ठिकाणीं असेल त्याचें नव्हे. तात्पर्य, वस्तुविषयक आपलें सर्व ज्ञान सापेक्ष किंवा अप्रत्यक्ष होय; अनपेक्ष किंवा प्रत्यक्ष नव्हे. कारण प्रत्यक्ष वस्तु आपणास कांहीं ज्ञात होत नाहीं.

पण असें जरी आहे, तरी ती वस्तु म्हणजे रसरूप-गंध इत्यादि आपल्या मनावर उमटणारे जे ठसे त्याच्या पलीकडे कांहीं नाहीं, असें कांहीं आपणास म्हणतां येत नाहीं. ते ठसे उत्पन्न करणारे असें त्या वस्तूच्या ठिकाणीं कांहीं तरी असलेंच पाहिजे. तसें जर नसेल तर पाहिजे त्या वस्तूचा पाहिजे तेव्हां पाहिजे तो ठसा उमटूं लागेल; पण तसें कांहीं होत नाहीं. म्हणून हे ठसे उमटविणारे असें 'कांहीं तरी' त्या वस्तूच्या, व सर्व वस्तूंचें मिळून बनलेलें असें जें विश्व त्या

विश्वाच्या ठायीं असलें पाहिजे. व अर्थात् तें अज्ञात आणि अज्ञेय असंच असलें पाहिजे; कारण आपल्यास ज्ञात होतात त्या आपल्या मनाच्या अवस्थाच होत; वस्त्वंतर्गत किंवा विश्वान्तर्गत जें त्यांचें कारण तें नव्हे. ह्याच कारणास प्रस्तुत ग्रंथांत सर्वसंबंधविहीन, अनपेक्ष, केवल, अनंत, अमर्याद, मर्यादाविहीन, परमगूढ, सत्त्व, आदिकारण इत्यादि नांवांनीं लेखिलें आहे. ( ह्याच्या उलट, दृश्य विश्वास सापेक्ष, सांत, समर्याद, ससंबंध, संबन्धयुक्त, इत्यादि विशेषणें दिलीं आहेत. ) व तें अस्तित्वांत आहे ह्याच्या पलीकडे आपणास त्याचें कांहीं ज्ञान होत नाहीं, व होणें शक्य नाहीं, म्हणून त्यास अज्ञेय असें म्हटलें आहे. व त्यास ईश्वरादि संज्ञा देऊन, त्याच्या ठायीं एकत्व किंवा अनेकत्व, साकारत्व किंवा निराकारत्व, परमदयालुत्व किंवा परमन्याय्यत्व, परमशक्तिमत्व किंवा परमज्ञानवत्व इत्यादि एक किंवा अनेक गुणांचा जे आरोप करितात तो केवळ आरोपच होय, त्यांत खरेपणा बिलकुल नाहीं, व ते आपल्या शक्तीच्या पलीकडे जाऊं पाहतात, आपल्या छायेच्या पलीकडे उडी मारूं पाहतात, इतकेंच होय, दुसरें कांहीं नाहीं, असें जें सिद्ध करून दाखविलें आहे, ती त्याची मीमांसा होय. असा प्रस्तुत ग्रंथाचा एकंदर मथितार्थ आहे. आतां त्याचें प्रकरणवारं सार सांगतो.

पहिल्या प्रकरणांत धर्म व शास्त्र ह्यांच्यातील महाविरोध दर्शवून त्या दोहोंमध्येहि सत्य असण्याचा संभव कसा आहे ह्याचें निरूपण केलें आहे. व त्या दोहोंमध्ये जें अत्यंत उच्च असें सत्य अ-

सेल तें एकच असलें पाहिजे असें दाखवून त्या सत्याच्या पायावरच त्याचा तंट मिटून समेट झाला पाहिजे असें सविस्तर दाखविलें आहे. धर्म व शास्त्र ह्या दोहोंमध्येहि सत्य असण्याचा जबरदस्त संभव कसा आहे हें दाखविण्यासाठीं, प्रथम, सर्वच सार्वजनिक समजुतीत सत्याचें बीज असतें असें सामान्यविधान करून त्याला राजकीय बाबतींतील निरनिराळ्या लोकांच्या ज्या निरनिराळ्या समजुती त्यांचा दृष्टान्त लावून दाखविला आहे; म्हणजे, त्या सर्व समजुतीत सत्याचें बीज कसें आहे हें व्यक्त केलें आहे. व त्याच दृष्टान्तावरून धर्म व शास्त्र ह्यांच्यांत असणारें महत्तम सत्य शोधून काढण्यास कोणत्या मार्गाचें अवलंबन करावें त्याची दिशा दाखविली आहे. व शेवटीं, हें महत्तम काढण्यासाठींच, पण तें काढण्याच्या पूर्वी, कांहीं गहन गोष्टींचा विचार करण्याची आवश्यकता दाखवून त्यांकडे सावधानचित्तानें लक्ष पुरविण्यास वाचकांस विनंति केली आहे.

दुसऱ्या प्रकरणाचें सार देण्याच्यापूर्वी एका गोष्टीचा खुलासा करणें इष्ट दिसतें. पहिली गोष्ट अशी कीं, 'धर्म व शास्त्र ह्यांच्यांतील विरोध' असें जें म्हटलें आहे त्यांत शास्त्र शब्दाचा अर्थ आधुनिकशास्त्र असा घ्यावयाचा. 'निर्णयसिंधु' किंवा 'पवित्रशास्त्र' इत्यादि शास्त्रें नव्हत. दुसरी गोष्ट अशी कीं, धर्म व शास्त्र ह्यांच्यांतील विरोध म्हणजे अर्थात् धर्माभिमानाची व शास्त्राभिमानाची ह्यांच्यांतील विरोध होय. धर्माभिमानाची म्हणून असतात विश्वांत असें कांहीं गूढ आहे कीं तें

शास्त्रास कधीच उकलणार नाही; व ते उकलावयाच असेल तर त्याची गुरुकिल्ली आमच्या धर्मपुस्तकांत आहे, व आमच्याच धर्मपुस्तकांत तेवढी आहे; इतरांच्या नाही. इकडे शास्त्राभिमानी म्हणत असतात कीं, विश्वांत गूढ म्हणून विलकूल नाही. जें गूढ म्हणून तुम्ही म्हणतां तें शास्त्रानें कधीच उकलून टाकिलें आहे. कांहीं थोडेंफार गूढ कदाचित् राहिलेंच असेल तर—आजना उद्यां—शास्त्र कधी तरी तें उकलून टाकणारच. असो. तिसरी गोष्ट अशी कीं, निवळ धर्माभिमानी व निवळ शास्त्राभिमानी असे म्हणजे अगदीं निरनिराळे कंपू ह्या पृथ्वीतलावर पूर्वापार बनून राहिलेले आहेत असे थोडेंच आहे. कित्येकांस तसें वाटत असतें, व ते आपण केवळ धर्माभिमानी आहों किंवा केवळ शास्त्राभिमानी आहों अशी शेखीहि मिरवीत असतात. पण तो निवळ भ्रम आहे. आपल्यापैकीं प्रत्येकजण धर्माभिमानी आहे व शास्त्राभिमानीहि आहे. धर्म म्हणजे काय ? धर्म म्हणजे विश्वांत कांहीं तरी असें महागूढ आहे कीं, शास्त्रानें कितीहि विलक्षण शोध लाविले,—हाताच्या आंतील हाडांचाहि फोटो घेण्याची युक्ति काढिली, तरी तें गूढ कधीहि उकलावयाचें नाही, अशी किंवा अशा प्रकारची जी मनाची प्रवृत्ति तो धर्म किंवा ती धर्मबुद्धि. अशा प्रकारची मनोधारणा आपली सर्वांचीच कधी ना कधी तरी होत नाही काय ?

तसेंच, शास्त्र म्हणजे काय ? शास्त्र म्हणजे जगांत ज्या ज्या गोष्टी म्हणून समजत नसतील त्या त्या समजण्याविषयी खटपट करणें, व जगांतील सर्व दृश्य च-

मत्कार आज ना उद्यां—कधी तरी कोणत्या तरी रीतीने स्पष्ट करून दाखवितां येतील, असें मानणें, ही जी मनाची प्रवृत्ति तिचेंच नांव शास्त्र, किंवा तीच शास्त्रप्रवृत्ति. हीहि प्रत्येकामध्ये थोडीबहुत आहे. फार कशाला ? ' ह्यांत काय आहे ' ? ' त्यांत काय आहे ' ? असें करण्याची कित्येकांची व कधीकधी आपल्यापैकी प्रत्येकाची प्रवृत्ति होत नाहीं काय ? ' पण, ह्यांत कांहीं तरी असलें पाहिजे, खरें, वृवा, ' असें म्हणण्याचीहि कित्येकांची, व कधीकधी आपल्यापैकी प्रत्येकाची प्रवृत्ति होत नाहीं काय ? सामान्यतः शास्त्र व धर्म ह्यांच्याच त्या अनुक्रमें निदर्शक होत, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

सारांश, ह्या दोन्ही बुद्धि प्रत्येकामध्येच वास करितात. व्यक्तिभेदेंकरून किंवा स्थितिभेदेंकरून त्यांपैकी एकीचें दुसरीवर प्राबल्य होतें, हें खरें आहे. व तसें होतें म्हणूनच हा विरोध आजवर मानत आला आहे. व पुढेहि मानत जाणार. पण ते दोन्ही एकाच आत्म्याचे धर्म आहेत हें कधीहि विसरतां कामा नये. म्हणजे त्यांचा समेट होणें अगदीं शक्य कसें आहे तें सहज ध्यानांत येईल, असो.

हा समेट करण्याकरितां धर्मांत महत्तम सत्य काय आहे ह्या गोष्टीचा विचार 'धर्माचीं मूलतत्त्वां' नांवाच्या दुसऱ्या प्रकरणांत केला आहे. आपल्या एकंदर कल्पना कमजास्त प्रमाणानें सांकेतिक असतात असें प्रथम दाखवून, खऱ्या व खोट्या असे त्यांचे दोन वर्ग कसे पडतात हें स्पष्ट केले आहे. व पुढे विश्वोत्पत्ती-

च्या व विश्वस्वरूपाच्या संबंधानें ज्या ज्या कल्पनां आजपर्यंत निरनिराळ्या धर्मांनी केलेल्या आहेत त्यांचें केवळ शब्दज्ञान मात्र कसें होतें,—त्यांपासून वास्तविक अर्थबोध कसा होत नाही, हें सिद्ध करून दाखविलें आहे. व शेवटी, असें आहे तरी, प्रत्येक धर्मकल्पनेत—विश्वांत कांहीं तरी महागूढ आहे, व तें कधीहि उकलण्यासारखें नाही, हें सत्य कसें अंतर्भूत होतें ही गोष्ट सिद्ध केली आहे.

तिसऱ्या प्रकरणांत, शास्त्रांत महत्तम सत्य काय असेल ह्या प्रश्नाचें विवेचन केलें आहे. काल, आकाश, द्रव्य, गति, शक्ति ह्या ज्या शास्त्रविषयक अन्तिम कल्पना त्यांचा अनुक्रमें विचार करून त्यांपैकीं एकाचेंहि अंतःस्वरूप काय असेल हें सांगण्यास मानवी बुद्धि अगदीं असमर्थ कशी आहे, हें प्रथम सविस्तर रीतीनें सिद्ध करून दाखवून, पुढें, मन म्हणजे काय, व तें कशाचें बनलेलें आहे, ह्या प्रश्नांचा विचार केला आहे; व असें स्पष्ट करून दाखविलें आहे कीं, बाह्यदृष्टीतील काल, आकाश इत्यादि गोष्टींप्रमाणेंच अंतःदृष्टीतील दोन गोष्टीहि अगदींच अगम्य आहेत. अशा रीतीनें सर्वत्र गोष्टी स्पष्ट करून दाखविण्याची शास्त्राची हाव व्यर्थ कशी आहे असें दाखवून विश्वांत कांहीं तरी गूढ आहे व तें कधीहि उकलण्यासारखें नाही, हें सत्य शास्त्रदृष्टीनेंच दिवसेंदिवस जास्त व्यक्त कसें होत आहे ह्या गोष्टीचें नामी निरूपण केलें आहे.

अशा रीतीनें धर्माच्या व शास्त्राच्या मूलतत्त्वांचा विचार करतां जें हें एकच महत्तम सत्य दृष्टीस पडतें,

एकंदर प्रकरणांत फारच कठिण पण फारच महत्त्वाचें आहे, म्हणून तें विशेष काळजीपूर्वक वाचिलें पाहिजे.

शेवटच्या म्हणजे पांचव्या प्रकरणांत ह्या महत्तम सत्याच्या पायावर धर्म व शास्त्र ह्यांचा पूर्ण समेट कसा होतो हें दाखविलें आहे. व तें सिद्ध करून दाखविण्यासाठीं धर्म व शास्त्र किंवा धर्माभिमानी व शास्त्राभिमानी ह्यांचें ह्या सत्याच्या संबंधानें, व एकमेकांच्या संबंधानें, पहिल्यापासून आजपर्यंत कसें वर्तन होत गेलें आहे याचें निरूपण केलें आहे; व त्यावरून धर्म व शास्त्र ह्यांस दिवसेंदिवस जसजसें शुद्धतर स्वरूप येत आहे, तसतसें हें सत्य त्या दोघांसहि जास्त जास्त कसें संमत होत चाललें आहे हें दाखवून, त्यांस शुद्धतम स्वरूप प्राप्त झालें म्हणजे तें त्यांस पूर्णपणें संमत कसें होईल, व नंतर त्यांचा सर्व विरोध कसा मोडेल हें सिद्ध करून दाखविलें आहे. पुढें प्रत्येक विषयावरील प्रत्येक समजूत त्या त्या काळास व त्या त्या धोकांस योग्य व हितकर कशी असते हें दाखवून त्यावरून सर्व सुधारणेच्या विरुद्ध येणारा जो नेहमींचा आक्षेप त्याचें खंडन फारच उत्तम रीतीनें केलें आहे. व शेवटीं, मतभेदसहिष्णुता दाखविणें हें जसें शहाण्या माणसाचें कर्तव्य होय, तसेंच निःशंकपणानें स्वमत-प्रकाशन करणें हेहि त्याचें कर्तव्य कसें होय हें दाखवून, ग्रंथसमापन केलें आहे.

असो. एथवर ग्रंथाचें एकंदर सार काय हें अगदी थोडक्यांत सांगितलें. आतां एक-दोन किरकोळ गोष्टींचा उल्लेख करून ही प्रस्तावना पुरी करितों.

पहिली गोष्ट सांगावयाची ती ही की, 'धर्ममीमांसा' ग्रंथाचे प्रस्तावनेत रा० रा० शंकर बाळकृष्ण दीक्षित ह्यांनी केलेल्या सूचनेस अनुसरून प्रस्तुत ग्रंथातील बहुतेक पारिभाषिक व कठिण शब्दांचा इंग्रजी-मराठी कोश दिला आहे. पुढे ज्यांस इंग्रजी ग्रंथाचे भाषांतर किंवा रूपान्तर करण्याचा प्रसंग येईल ते रा० रा० दीक्षितांच्या त्या अत्यंत उपयुक्त सूचनेस मान देण्यास विसरणार नाहीत अशी आशा आहे.

दुसरी गोष्ट सांगावयाची ती ही की, ह्या मालेत गुंफले जात असलेले बहुतेक ग्रंथ असे आहेत की, ते तात्त्विक विषयावर आहेत. म्हणून त्यांचे केवळ वाचन करून चालावयाचे नाही; तर अध्ययन, मनन व पुनश्चितन केले पाहिजे. एकदां हातीं घेतला म्हणजे संपल्याशिवाय खाली ठेवावयास नको, असे कादंबऱ्यांसारखे सुगम व मनोवेधक कांहीं ग्रंथ असतात; तशांतील हे ग्रंथ नव्हत. व प्रस्तुत ग्रंथास तर ही गोष्ट विशेषतःच लागू आहे. एक कारण विषयाचे कांठिण्य, दुसरे तो मराठीत आणणाराने दौर्बल्य. जो तो हात घेतलेला ग्रंथ होईल तितका सुगम व होईल तितक चित्ताकर्षक करण्याचा यत्न यथाशक्ति करीतच असतो, व तसा प्रस्तुत ग्रंथांतहि केला आहे. पण विषयच कठिण असल्यामुळे व घरील कारणामुळे तो कितपत साधला असेल तो साधो. कसाहि साधला असला तरी, ग्रंथाचे अध्ययन करावयाचे तें फार काळजापूर्वक केले पाहिजे. पुष्कळ वेळां पुस्तक खाली ठेवावे लागेल, व डोळे मिटून विचार करावा लागेल; तेव्हां



कदाचित् उमज पडेल. स्पेन्सरसाहेबांच्या लेखनशैलीत इतकें प्रसादप्राचुर्य असतांहि, मूळग्रंथाचा देखील बराच भाग असा आहे. तेव्हां प्रतिकृतीच्या संबंधानें तसें असलेंच पाहिजे हें विशेष काय सांगवें ?

प्रस्तुत मालेचे बहुतेक वाचक वरील सूचना नेहमीं अमलांत आणीत असतीलच. तेव्हां त्यांस ती निरर्थक वाटण्याचा संभव आहे. पण जर एकाद्याचा ह्या संबंधानें गैरसमज झालेला असेल, तर तो दूर व्हावा म्हणून ही सूचना केली आहे. तिचा मेहेरवानीनें कोणी राग मानूं नये.

तिसरी एक गोष्ट सांगायची आहे. ती सांगावयास तर वरच्यापेक्षांहि जास्त शंका वाटते. पण सांगावीशी वाटते म्हणून सांगतो. त्याचदल क्षमा असावी.

प्रस्तुत मालिकेच्या प्रारंभीं कायमच्या वर्गणीदारांची जी यादी जोडलेली असते त्यावरून इंग्रजी शिकलेले कांहीं विद्वान् लोक ह्या मालेस फार दूरदृष्टीनें साहाय्य करितात असें दिसते. इंग्रजी चांगलें जाणणारास प्रतिकृतीपेक्षां मूलग्रंथ वाचणेंच जास्त इष्ट व जास्त सोईवार वाटावें ह्यांत मुळींच नवल नाहीं. पण असें असूनहि, पुष्कळ विद्वान् लोक, केवळ मराठी भाषेस उत्तेजन देण्यासाठीं, अशा ग्रंथांचे ग्राहक होतात. हें ठीकच आहे, व त्याचदल मराठी भाषेचा प्रत्येक अभिमानी त्यांचा फारच आभारी असला पाहिजे. पण अशा ग्राहकांची संख्या वाढण्यास अद्यापिहि बरीच जागा आहे असें वाटते. करितां, ज्यास द्रव्यसाधन अनुकूल असेल अशा प्रत्येक सुशिक्षित गृहस्थानें, के-

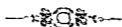
वळ परोपकारदृष्टीनें, प्रस्तुत मालेंतील उपयुक्त मराठी ग्रंथांस साधेल तितका हातभार लावण्याचें मनांत आणावें, अशी सविनय विज्ञप्ति आहे. साधेल तितकें, देशी कपडे वापरण्यांत, किंवा देशी महापुरुषांचे उत्सव करण्यांत, जें पुण्य व जें यश आहे, तेंच पुण्य व तेंच यश देशी भाषेस उत्तेजन देण्यांतहि खचीत असेल.

ठाणें,  
३०।४।९६.

}

नारायण लक्ष्मण फडके.

प्रस्तुत ग्रंथांत आलेल्या पारिभाषिक व इतर  
अपरिचित शब्दांची मूल इंग्रजी शब्दांसह  
वर्णानुक्रमवार यादी



**Absolute**—केवल. सर्वसंबंधविहीन असे जे दृश्य विश्वाचे  
आदिकारण तें. 'Relative' शब्द पहा.

**Actual existence**—प्रत्यक्ष किंवा मूर्त. 'Potential  
existence' शब्द पहा.

**Affectation of Consciousness**—ज्ञानशक्तीची  
विकृति किंवा अवस्था.

**A posteriori**—कार्यपद्धतिद्वारा; अनुभवपद्धतिद्वारा;  
अनुभवदृष्ट्या विचार करतां. 'A priori' शब्द पहा.

**Appearance**—दृश्य विश्व.

**A priori**—कारणपद्धतिद्वारा; अनुमानपद्धतिद्वारा; तर्क-  
दृष्ट्या किंवा अनुमानदृष्ट्या विचार करतां. 'A pos-  
teriori' शब्द पहा.

**A priori laws or Conditions**—स्वतःसिद्ध धर्म  
किंवा आवश्य अवस्था.

**Attractive forces**—आकर्षक शक्ति किंवा प्रेरणा.  
'Repulsive Forces' शब्द पहा.

**Being**—सत्त्व.

**Chemical equivalents**—रासायनिक मेलनमिश्रण  
प्रमाणें. कोणत्याहि दोन किंवा अधिक पदार्थांचा रासा-  
यनिक संयोग करण्यास ज्या प्रमाणांनी ते मिश्रित क-  
रावे लागतात तीं.

**Co-existence**—साहचर्य; एका कार्त्त अस्तित्वांत असणें.  
'Sequence' शब्द पहा.

- Cognition—अभिज्ञा. 'Recognition' शब्द पहा.  
 Concrete objects—मूर्त पदार्थ; व्यक्ति. 'Discrete objects' शब्द पहा.  
 Consciousness—ज्ञानशक्ति. ज्ञानवत्ता.  
 Definite Consciousness—निश्चित ज्ञानवत्ता. 'Indefinite Consciousness' शब्द पहा.  
 Differentiation—भेदीकरण; विभक्तीकरण; विविधत्व उत्पन्न होण्याची क्रिया.  
 Discrete objects—अमूर्त पदार्थ; चर्म किंवा जाती. 'Concrete objects' शब्द पहा.  
 Ego—आत्मा. अहं; मी. 'Non-ego' शब्द पहा.  
 Entities—सत्त्वे.  
 Felishism—विशिष्टपदार्थपूजा.  
 First Cause—आदिकारण.  
 Force of Association—साहचर्याचा जोर; साहचर्यशक्ति.  
 Form of thought—विचाराचा सांचा.  
 Forms of intellect—बुद्धीचे आकार किंवा सांचे.  
 Indefinite Consciousness—अनिश्चित ज्ञानवत्ता. 'Definite Consciousness' शब्द पहा.  
 Inherent necessity—आवश्यक स्वाभाविक धर्म.  
 Latent power—गुढशक्ति.  
 Law of Continuity—सातत्य नियम; अखंडपणाचा नियम.  
 Manifestation—प्रादुर्भाव; प्रादुर्भवन.  
 Matter—द्रव्य. 'Spirit' शब्द पहा.  
 Matter of thought—विचारद्रव्य  
 Nature—अंतस्वरूप. णटि.  
 Nes-cience—नशास्त्र. 'Science' शब्द पहा.

**Non-ego**—अनात्म; आत्मव्यतिरिक्त इतर सर्वे. 'ego' शब्द पहा.

**Non-infinite**—नानन्त; अनन्त नव्हे तो—ती—तें.

**Nothing**—अवस्तु; शून्य; 'काहीं नाही' असें.

**Nonmenon**—अदृश्य सत्त्व; दृश्य चमत्कारांच्या मुळीं जें काय असेल ते. 'Phenomenon' शब्द पहा.

**Object**—विषय. 'Subject' शब्द पहा.

**Objective Science**—बाह्यदृष्टिशास्त्र; अनात्मविद्या.

'Subjective Science' शब्द पहा.

**Pantheism**—अद्वैत मत.

**Personal**—पौरुषेय.

**Phenomenon**—दृश्य चमत्कार. 'Nonmenon' शब्द पहा.

**Philosophy of the Unconditioned**—सर्वसंबंधविहीनाचा किंवा आदिकारणाचा तत्त्वदृष्ट्या विचार.

**Postulate**—सिद्धवत् गृहीत गोष्ट; अगदीं स्पष्ट समजून, सिद्ध केल्याशिवाय, खरी मानलेली गोष्ट.

**Potential existence**—बीजरूपी अस्तित्व. 'Actual existence' शब्द पहा.

**Principle of Unity**—ऐक्यतत्त्व.

**Principle of Virtual Velocities**—वास्तविक वेगांच्या संबंधानें गणितशास्त्राचा सिद्धान्त. ( थोडक्यांत समजून सांगण्यासारखा नाही. चांगल्या गणितज्ञापासून समजून घ्यावा. )

**Proximate**—अलीकडचा—ची—चें; जवळचा—ची—चें; आदिम. 'Ultimate' शब्द पहा.

**Pseud-idea**—शुष्क किंवा खोटी कल्पना; कल्पनाभास.

**Rational theology**—प्रमाणसिद्ध ब्रह्मविद्या.

**Reality**—वस्तुस्थिति; सत्त्व.

Cognition—अभिज्ञा. ' Recognition ' शब्द पहा.  
Concrete objects—भूर्त पदार्थ; व्यक्ति. ' Discrete  
objects ' शब्द पहा.

Consciousness—ज्ञानशक्ति. ज्ञानवत्ता.

Definite Consciousness—निश्चित ज्ञानवत्ता. ' In-  
definite Consciousness ' शब्द पहा.

Differentiation—भेदीकरण; विभक्तीकरण; विविधत्व  
उत्पन्न होण्याची क्रिया.

Discrete objects—अमूर्ते पदार्थ; वर्ग किंवा जाती.  
' Concrete objects ' शब्द पहा.

Ego—आत्मा. अहं; मी. ' Non-ego ' शब्द पहा.

Entities—सर्वे.

Fetishism—विशिष्टपदार्थपूजा.

First Cause—आदिकारण.

Force of Association—साहचर्याचा जोर; साहच-  
र्यशक्ति.

Form of thought—विचासना सांचा.

Forms of intellect—बुद्धीचे आकार किंवा सांचे.

Indefinite Consciousness—अनिश्चित ज्ञानवत्ता.  
' Definite Consciousness ' शब्द पहा.

Inherent necessity—आवश्यक स्वाभाविक धर्म.

Latent power—गूढशक्ति.

Law of Continuity—सततत्व नियम; अखंडपणाचा  
नियम.

Manifestation—प्रादुर्भाव; प्रादुर्भवन.

Matter—द्रव्य. ' Spirit ' शब्द पहा.

Matter of thought—विचारद्रव्य.

Nature—अंतःस्वरूप. ग्रंथ.

Nes-cience—नशास्त्र. ' Science ' शब्द पहा.

**Non-ego**—अनात्म; आत्मव्यतिरिक्त इतर सर्व. 'ego' शब्द पहा.

**Non-infinite**—नानन्त; अनन्त नव्हे तो—ती—तें.

**Nothing**—अवस्तु; शून्य; 'काहीं नाही' असें.

**Nonmenon**—अदृश्य सत्त्व; दृश्य चमत्कारांच्या मुळीं जें काय असेल ते. 'Phenomenon' शब्द पहा.

**Object**—विषय. 'Subject' शब्द पहा.

**Objective Science**—बाह्यदृष्टिशास्त्र; अनात्मविद्या.

'Subjective Science' शब्द पहा.

**Pantheism**—अद्वैत मत.

**Personal**—पौरुषेय.

**Phenomenon**—दृश्य चमत्कार. 'Nonmenon' शब्द पहा.

**Philosophy of the Unconditioned**—सर्वसं-  
बंधविहीनाचा किंवा आदिकारणाचा तत्त्वदृष्ट्या विचार.

**Postulate**—सिद्धवत् गृहीत गोष्ट; अगदीं स्पष्ट समजून,  
सिद्ध केल्याशिवाय, खरी मानलेली गोष्ट.

**Potential existence**—बीजरूपी अस्तित्व. 'Actual  
existence' शब्द पहा.

**Principle of Unity**—ऐक्यतत्त्व.

**Principle of Virtual Velocities**—वास्तविक  
वेगांच्या संबंधानें गणितशास्त्राचा सिद्धान्त. (थोडक्यांत  
समजून सांगण्यासारखा नाही. चांगल्या गणितज्ञापामु-  
समजून घ्यावा.)

**Proximate**—अलीकडचा—ची—न्वें; जवळचा— शक्ति म्ह-  
दिस. 'Ultimate' शब्द पहा. १९. मन म्हणजे

**Pseud-idea**—शुष्क किंवा खोटी कजशाचें बनलें आहे ?

**Rational theology**—प्रमाणमीचीं मूलतत्त्वेहि सर्वथैव

**Reality**—वस्तुस्थिति; सत्त्व.

## प्रकरण ४-एकंदर ज्ञानाची सापेक्षता. १८५-२७३.

२२. आपणास अनपेक्ष ज्ञान होऊं शकणार नाही हे सत्य लोकांच्या ध्यानांत दिवसेंदिवस जास्त जास्त येत आहे.-  
 २३. अनपेक्ष ज्ञान कां होत नाही ह्या प्रश्नाचा विचारफलदृष्ट्या विचार.-  
 २४. त्याच प्रश्नाचा विचारपद्धतिदृष्ट्या विचार.-  
 २५. आणखी एका दृष्टीने विचार. जीव म्हणजे काय? -२६.  
 तर मग अनपेक्ष म्हणून कांहीं आहे की नाही? आहेच आहे.

## प्रकरण ५-एकवाक्यता. पृष्ठे २७४-३५६.

२७. विश्वाच्या मुळीं कांहीं तरी अज्ञेय आहे ह्या मुद्यावर धर्म व शास्त्र ह्यांची एकवाक्यता होते.-२८. ही एकवाक्यता किती बळकट आहे ह्याबद्दल धर्मदृष्ट्या प्रमाणे.-२९. त्याबद्दल शास्त्रदृष्ट्या प्रमाणे.-३०. धर्म व शास्त्र हीं परस्पर सापेक्ष आहेत.-३१. विश्वाचें आदिकारण अगदीं अगम्य आहे असें समजणें हेंच आपलें अतिशय मोठें शहाणपण व अतिशय मोठे कर्तव्य होय.-३२. हा सिद्धान्त बरोबर नाही असें धर्माभि-  
 मानी व शास्त्राभिमानि जोरांनें प्रतिपादन करितील; व सद्यः-  
 स्थितींत त्यांनीं तसें करणें हितावद्दहि आहे.-३३. म्हणून खऱ्या मतांचें प्रतिपादन करणें व मतभेदसहिष्णुता दाखविणें हेंच खऱ्या तरववेत्त्याचें कर्तव्य होय.-३४. उपसंहार.



## शुद्धिपत्र

पृष्ठ	ओळ	अशुद्ध	शुद्ध
२०	२०	वरोबर	वरोबर म्हणून
२१	८	असल्यामुळे	नसल्यामुळे
३६	६	करण्याची	करण्याची.
४५	२	एकेका	एकेकाच्या
५६	२१	निराळ्या	निरनिराळ्या
५७	७	त्यास	त्यास असें
६०	२२	दिसतें,	दिसतें;
६१	२२	नाक	नाळ
६६	९	रीतीनें हि	रीतीनें ही
७०	५	अकल्प	अकल्प्य
७०	१९	भिडून	भिडून
७१	१३	अल्पसंख्या	अल्पसंख्याक
७७	२१	म्हणजे	विश्व म्हणजे
८२	२५	राहतोच,	राहतोच.
९६	२४	तर	तर त्याचा
९९	२१	कारण, ह्या	कारण ह्या
१०७	७	तथापि,	“ तथापि,
११४	१४	जास्त तार्त्त्विक	तार्त्त्विक
११५	२२	अनेक देववादी	अनेकदेववादी
१२९	६-७	अशक्य	अवश्य
१३२	१४	सूक्ष्मतम	त्या सूक्ष्मतम
१३३	११	द्रव्य	द्रव्य
१३९	१८	शक्तीचे	व शक्तीचे
१४४	१८	पृथ्वीची हि	पृथ्वीची ही
१६४	७	अडचण	अडचण.

१६६	२३	अंतःस्वरूपाच्या	अंतःस्वरूपाची
१६८	१९	झालेल्या	झालेल्या ज्या
१७३	११	नाहीं.	नाहीं ?
१७५	५	वादप्रस्त	निर्विवाद
१७६	८	हीं यंत्रे	यंत्रे हीं
२०७	१८	वातावरणाच्या	त्या वातावरणाच्या
२०८	६	अशीहि	अशी हीं
२१०	१३	आहेत.	आहेत;
२२७	३	त्याच	त्या
२२७	१७	वस्तपति	वनस्पति
२४०	१७	ब च्या	य च्या
२४८	९	उमटाचे	उमटवाचे
२४९	८-९	एकमेकांच्या	एकमेकींच्या
२५३	२४	गुणधर्म	गुणधर्मभेद
२६९	१५	स्वरूपापासून किंवा पृथक्	स्वरूपापासून
२८०	११	सुधारणा	त्री सुधारणा
२८३	२	मिळविलेला	मिरविलेला
२९१	८	ग्रहाच्या	ग्रहाच्या
२९८	३	त्यांचीहि	त्यांची ही
३०४	२०	अशी	अशी जी
३०५	१०	विरुद्ध टीकारूपी शास्त्र	विरुद्धटीकारूपी शास्त्र
३१२	१९	करणाच्या	करणाराच्या
३२७	२५	होते	होते.
३५५	२१	आहे.	आहे."

# अज्ञेयमीमांसा

## प्रकरण १

### धर्म आणि शास्त्र

१. एकादी गोष्ट कितीही वाईट असली तरी तिच्या मुळीं कांहीं ना कांहीं चांगल्याचा अंश असतो. कोणतीही गोष्ट सर्वांशीं वाईट असत नाही. महाविष देखील कधीकधी गुणकारक होते. तद्वतच, एकादा लोकसमज कितीही चुकीचा असला तरी त्यांत सत्याचें अल्प तरी बीज असतें. ही गोष्ट मुद्दाम सांगितली असतां पुष्कळ लोक कन्नूल करितात. पण इतरांच्या मतांवर टीका करिते वेळीं ती ध्यानांत आणणारे फार थोडे. दुसऱ्याचें मत आपल्या मताहून भिन्न असलें तरी त्यांत कांहीं तरी सत्य असेल, तें सर्वांशींच खोटें असूं शकणार नाही, असें लक्षांत वागविणारे लोक फारच क्वचित् आढळतात. एकादी समजूत अनुभवाच्या अगदीं विरुद्ध आहे असें एकदां कायमचें सिद्ध झालें म्हणजे तिचा कांहीं लोक रागानें किंवा तिरस्कारपूर्वक एकदम त्याग करितात; व तीस जे लोक अद्यापि चिकटून राहिले असतील त्यांचा द्वेष

करूं लागतात. पण कोणी असा विचार करित नाही कीं, तो समज प्रारंभी लोकांमध्ये कां व कसा उत्पन्न झाला ? कोणी असें मनांत आणीत नाही कीं, लोकांस अमुक गोष्ट अमुक तऱ्हेची आहे असें वाटूं लागतें तें उगीच नव्हे. त्यास कांहीं तरी सबळ कारण असतें. त्यांस तसा कांहीं तरी अनुभव आलेला असतो. सारांश, तो समज त्यांच्या अनुभवाशीं कांहीं तरी जुळलेला असतो; मग कितीही अल्पस्वरूप जुळलेला असेना: जुळलेला असतो ही गोष्ट खरी. कितीही विलक्षण गप्प उठली तरी बहुतकरून तिला कांहीं तरी कारण असतें. कांहीं तरी गोष्ट बहुधा घडलेली असते. 'पिकल्याशिवाय विकत नाही' असें म्हणतात तें खोटें नव्हे. आतां पुष्कळ वेळां असें होतें खरें, कीं झाली असते गोष्ट एक, व बातमी उठते भलतीच. पण कांहीं तरी झालें असलें पाहिजे. 'एक हात लांकूड व सवा हात ढलपी' असें व्हावयास तरी एक हात लांकूड पाहिजे. एक हात लांकूडच नसलें तर सवा हात ढलपी तरी कोठून निघणार ? असो. ही जी गप्पांमदल गोष्ट सांगितली तीच माणसाच्या एकंदर समजांस लागू आहे. ते अगदीं चुकीचे आहेत असें जरी दिसलें, तरी ते प्रत्यक्ष अनुभवावरून प्रारंभी बनले ही गोष्ट विसरतां कामा नये. तात्पर्य, प्रारंभी त्यांच्यांत खरेपणाचा कांहीं अल्प अंश होता, व अद्यापिहि तो त्यांच्यांत आहेच असें मानून चाललें पाहिजे. प्राचीन काळापासून पुष्कळ देशांत जे समज चालत आलेले असतील, त्यांच्यांत सत्याचा अंश अस-

ला पाहिजे, असे गृहीत धरून चालण्यास बहुधा मुळीच हरकत नाही; व जे समज मनुष्याच्या उत्पत्तीपासून एकंदर सर्व मानवजातीत किंवा बहुतेक सर्व मानवजातीत सतत चालू असतील त्यांच्यांत सत्याचा अंश आहे असे मानण्यास तर कांहीं हरकत नाही. कोणत्याही प्रचलित मताचे अनुयायी जितके जास्त असतील तितका, ते मत अगदीच मिथ्या नाही असा अंदाज करण्यास अधिक आधार येतो. आपल्या मनाच्या पक्क्या समजुती व बाह्यसृष्टीत घडून येणाऱ्या गोष्टी ह्यांच्यांत कांहीं तरी मेळ असल्याशिवाय जगांत राहतांच येणार नाही, ही गोष्ट कबूल केली पाहिजे. तसेच, कोणतीही पक्की समजूत सर्वांशी किंवा निदान कांहीं अंशी तरी खरी असण्याचा वराच संभव असतो हीही गोष्ट आपणास कबूल केली पाहिजे. असे जर आहे, तर पुष्कळ लोकांच्या ज्या पक्क्या समजुती त्या साधार असण्याचा फारच संभव उत्पन्न होतो. कारण निरनिराळ्या माणसांच्या ज्या निरनिराळ्या विशिष्ट समजुती असतात, त्यांच्यातील चुकीचा अंश निवून जाऊन हे सामान्य समज बनलेले असतात, व त्यामुळे व्यक्तीच्या समजांपेक्षा त्यांची किंमत अधिक असते. ह्यावर कोणी कदाचित् असे म्हणेल की, " सामान्य जनांत पसरून राहिलेले पुष्कळ समज ' वाचावाक्यं प्रमाणं ' ह्या तत्त्वावर बनलेले असतात. ते बरोबर आहेत किंवा चुकीचे आहेत हे ताडून पाहण्यास ते लोक कधी प्रयत्न करीत नाहीत. म्हणून असले समज ज्यांचे असतील अशा लोकांची

संख्या वाढल्याने ते समज खरे ठरण्याचा संभव वाढत नाही. " पण हा आक्षेप बरोबर नाही. कारण, फार बारीक चवकशी केल्याशिवाय एकादें मत जर पुष्कळ लोकांनी ग्रहण केले, तर त्यावरून असे सिद्ध होते की, त्या लोकांची जी इतर कांहीं मते त्यांच्याशी तें मत सामान्यतः जुळते. आणि हीं इतर मते ज्या मानाने त्यांनी स्वानुभवावरून व विचारशक्तीचा उपयोग करून बनविलेली असतील, त्या मानाने त्यांच्याशी जुळणारे हे नवीन मत बरोबर असेल असे मानण्यास अप्रत्यक्ष आधार जास्त सांपडतो. आतां ह्या आधाराची कदाचित् अगदी अल्प किंमत असेल; पण त्यास मुळीच किंमत नाही असे म्हणतां येणार नाही. कांहीं तरी किंमत असलीच पाहिजे. मग कितीही अल्प असेना.

ह्या प्रश्नाच्यासंबंधाने आपणास जर कांहीं निश्चित मत ठरवितां आले, तर त्याचा आपल्यास फारच फायदा होईल. प्रचलित समजांच्या संबंधाने साधल्यास एकप्रकारची व्यापक विचारसरणी ठरविण्यापासून फार फायदा आहे. कारण तसे झाल्यास त्यांची आपल्यास बरोबर किंमत ठरवितां येईल; मग ती वाजवीपेक्षा कमीहि ठरण्याची भीति नको किंवा जास्तहि ठरण्याची भीति नको. एकाद्या वादविषयक प्रश्नाचा योग्य निष्काळ लावणे असल्यास, त्यावर सत्यतः वाद करित असतांना, किंवा दोन्ही पक्षांनी त्या वादविषयक प्रश्नाच्यासंबंधाने आपापल्या बामूचे मंडन केलेले एकतांना आपल्या मनाची समता ठेवणे फार आवश्यक असते. व ही समता रक्षायी अर्थां आपली इच्छा असल्यास

माणसाचे सामान्य समज एका दृष्टीने कितपत खरे व दुसऱ्या दृष्टीने कितपत खोटे असतात, हे समजणे फार अगत्याचे आहे. 'प्रत्येकजण म्हणतो ते खरे असले-च पाहिजे', 'पंचमुखी परमेश्वर', इत्यादि म्हणीपासून लोकांचा ग्रह असा बनलेला असतो की, लोकमत तेवढे बरोबर. एका पक्षी, ह्या ग्रहापासून आपले मन आपणास मोकळे ठेविले पाहिजे. त्यास आपल्या मनांत प्रवेश करू देतां कामा नये. बरे, गतकालच्या इतिहासाचे पर्यालोचन करतां असे दृष्टीस पडते की, बहुजनसमज बहुधा चुकीचाच असतो. पण एवढ्यावरून, दुसऱ्या पक्षी, हेही विसरतां कामा नये की, तो समज सर्वथैव चुकलेला बहुधा कधीच नसतो. एवंच, कोणत्याही प्रश्नाचा योग्य विचार करणे असल्यास परस्परविरुद्ध दिशांनी होणाऱ्या ह्या ज्या दोन चुका त्या न करण्याबद्दल आपण खबरदारी ठेविली पाहिजे. आतां, साधारण समजांची सामान्य दृष्ट्या किंमत ठरविल्यास, एकप्रकारची खबरदारीच घेतल्यासारखे होईल. ही किंमत ठरविण्याकरितां, जगांत घडून येणाऱ्या वास्तविक गोष्टी व त्यांजबद्दलचे आपले समज ह्यांमध्ये सामान्यतः कोणत्या प्रकारचा संबंध असतो हे पाहिले पाहिजे. म्हणून सर्वकाली व सर्व राष्ट्रांत निरनिराळ्या स्वरूपाने प्रचलित असलेल्या एका समजुतीचा ह्या दृष्टीने विचार करूं या.

२. अगदी प्राचीन काळच्या दंतकथांतून, राजे हे देव आहेत किंवा उपदेव आहेत असे मानलेले आढळते. प्राचीन काळचे प्रजाजन आपल्या राजांची उत्प-

त्ति देवांपासून झाली आहे व त्यांची सत्ताहि दैविकच आहे असे मानीत. त्या राजांना देवांची नावे असत. देवांच्या मूर्तींना जसा साष्टांग प्रणिपात करावयाचा तसा त्यांना करीत; इतकेंच नव्हे तर कांहीं लोक आपल्या राजांची शुद्ध देवाप्रमाणे पूजाअर्चा देखील करीत. राजे देवांचे किंवा उपदेवांचे अंश होत असे प्राचीनकालीं जे म्हणत ते केवळ आलंकारिक दृष्ट्या नव्हे, तर प्रत्यक्ष होय; ह्याबद्दल जर आपल्यास पुरावा पाहिजे असेल तर सध्यां अगदीं रानटी स्थितीत असलेल्या लोकांकडे पहावे. आपले मुख्य व त्यांच्या कुटुंबातील माणसे स्वर्गावरून उतरलेली आहेत असे कांहीं रानटी लोक अद्यापि समजतात; व कांहीं रानटी लोक त्यांनाच तेवढा आत्मा असतो असे मानितात. आतां प्राचीन कालीं राजाच्या उत्पत्तीविषयीं असा जेव्हां सामान्य समज असे, तेव्हां त्याला प्रजेवर अनियंत्रित सत्ता चालविण्याचा अधिकार आहे असे ते अर्थात् मानीत; तो इतका कीं प्रजा म्हणजे राजाच्या मालकीचीच एक वस्तु होय, म्हणून पाहिजे तर त्यानें तिचा जीव देखील घ्यावा असे समजत. फीजी नांवाच्या बेटांतील रानटी लोकांत अद्यापि अशी चाल दृष्टीस पडते कीं, राजास ज्या माणसाचा जीव घ्यावासें वाटत असेल तो माणूस राजाच्या हुकुमाबरोबर आपला ताबडतोब शिरच्छेद घ्यावा म्हणून, कोणी बांधल्याशिवाय स्वतः राजापुढे येऊन उभा राहतो; व स्वतः तोंडाने असे म्हणत सुटतो कीं, ' राजा म्हणतो ते केलेंच पाहिजे ! '

ही अगदीं रानटी लोकांची स्थिति झाली. आतां



ह्यापेशां जरा कमी रानटी लोकांकडे पाहिले, तर त्यांच्याठायीं वरील समजुतीत थोडासा फरक झालेला आढळून येतो. राजा हा देव किंवा उपदेव होय असें ते केवळ अक्षरशःच खरे मानीत नाहींत; तर तो मनुष्य असून राज्य करण्याचा त्यास देवाकडून अधिकार मिळालेला आहे, व कदाचित् त्याच्यांत अल्पस्वल्प देवाचे गुण आहेत इतकेंच ते मानितात. असें असले तरी हे लोक राजास 'आपण देवांपासून उत्पन्न झालेले आहां, देवांचे व आपले निकट नाते आहे' इत्यादि विशेषणांनीं संबोधितच असतात; व देवास ज्या रीतीनें नमन करावें व त्याचे ज्या शब्दांनीं स्तवन करावें, त्याच रीतीनें व त्याच शब्दांनीं ते राजाचें नमन व स्तवन करित असतात. आपल्या हिंदुस्थान देशांत ही स्थिति संस्थानांतून अद्यापि आहेच. व कांहीं वर्षांमार्गे मुंबईस राणीच्या पुतळ्याची फुले, शेंदूर इत्यादिकांनीं पूजा केलेली दिसत होती, त्यावरून इंग्रजी अमलांत देखील ती समजूत अद्यापि कायम राहिलेली आहे हें उघडच होतें. हिंदुस्थानाखेरीज आशिया खंडातील इतर देशांतहि ही समजूत व चाल कायम आहेच. तात्पर्य, हे लोक अगदीं रानटी लोकांप्रमाणें आपले धन व जीवित राजाच्या ताब्यांत आहे असें जरी अक्षरशः समजत नाहींत, व त्याप्रमाणें प्रत्यक्ष व्यवहार जरी तसा करित नाहींत, तरी त्यांची कल्पनासरणी सरासरी त्याच नमुन्यावर असते.

ही रानटी स्थिति कमी होऊन माणसाची जसजशी सुधारणा होत जाते, तसतसे राजा व प्रजा ह्यांच्या प-

रस्पर नात्याच्या संबंधानें प्रचलित समज आणखी बदलत जातात. यूरोपांत, मध्य युगांत म्हणजे इसवी सनाच्या अकराव्या-बाराव्या शतकांत अशी स्थिति प्राप्त झाली होती. अशा काळीं राजा देवाचाच वंशज होय ही समजूत जाऊन त्याची सत्ता तेवढी देवसदृश होय एवढा समज शिथिल राहतो. राजा देव होय किंवा उपदेव होय, निदान देववंशोत्पन्न होय असें कोणी मानीनासें होतें; तर तो केवळ देवाचा प्रतिनिधि होय असा समज सुरू होतो. राजास नमन करावयाचें तें पहिल्यासारखें अतिशय नीचपणाचा आव आणून कोणी करीत नाहीं; नम्रतेत जरा कमीपणा उत्पन्न होतो; व त्याच्या दैविक पदव्यांतील राम कमी होऊं लागतो. त्यांस आलंकारिक स्वरूप जास्त जास्त येऊं लागतें. शिवाय एक फार महत्त्वाचा फेरफार असा होतो कीं, त्याच्या सत्तेस कांहीं सीमा आहे, ती अमर्याद नाहीं, असें लोकांस कळूं लागतें. 'तुमच्या धनाचा व जीवित्याचा मी पूर्ण मालक असल्यामुळे मी तुमच्या जीवाचें व धनाचें स्वेच्छेनुरूप पाहिजे तें करीन,' असें तो म्हणूं लागल्यास प्रजा तें कबूल करीत नाहीं; तर, राजाच्या हुकुमाप्रमाणें वागणें एवढाच कायतो आपला प्रजाधर्म होय अशी तिची समजूत बनूं लागते.

आजपर्यंत राजकीय प्रश्न ज्या संबंधानें लोकमतांत जसजशी सुधारणा होत गेली आहे, तसतसें, राजाच्या अधिकारास पुष्कळ मर्यादा आहे हें मत जास्त जास्त पसरत चाललें आहे. उदाहरणार्थ, राजाची सत्ता अमानुष आहे हा समज इंग्रज लोकांशी कधीच झुगारून

दिलेला आहे; व राजाच्या अंगी विशेष चांगुलपणा, विशेष शहाणपण व विशेष सौंदर्य असतें असे मानण्याचा सामान्य जनांत जो कल दृष्टीस पडतो त्यापलीकडे त्या लोकांत ह्या समजाचें कांहींच शेंपूट शिल्लक राहिलेलें दिसत नाहीं. राजाच्या मर्जावरहुकूम अक्षरशः वागणें असा 'राजनिष्ठा' ह्या शब्दाचा प्रारंभी, जो अर्थ करीत असत, तो जाऊन आतां त्या शब्दाचा एवढाच अर्थ शिल्लक राहिला आहे कीं राजनिष्ठा म्हणजे आज्ञाधारकपणाचा नुसता बाणा करणें व राजास कांहीं विशिष्ट तऱ्हेनें मान देणें एवढेंच होय. राजास कांहीं विशेष हक्क आहेत असें पूर्वीचे इंग्रज लोक निःशंकपणें मानीत; पण हल्लीं कोणीही इंग्रज तसें मुर्ळीच मानीत नाहीं किंवा तदनुरूप वर्तनाहि करीत नाहीं. सन १६८९ त दुसऱ्या जेम्स राजास पदच्युत करून त्याचा जावई जो तिसरा विल्यम् त्यास त्यांनीं गादीवर बसविलें; व ह्या रीतीनें आपणास राज्य करण्याचा हक्क देवानें दिला आहे असें जें स्टुअर्ट घराण्यांतील राजांचें म्हणणें होतें तें कायमचें खोडून काढिलें; इतकेंच नव्हे, तर त्यावरून इंग्रज लोकांनीं असेंहि सिद्ध करून दाखविलें कीं, राष्ट्र जे जे हक्क राजास आपखुशीनें देईल त्याच्या पलीकडे त्यास रतीभरहि अधिकार नसतो. इंग्रज लोकांची आपल्या राजास उद्देशून बोलण्याची तऱ्हा केवळ पाहिली, किंवा त्यांचे राजकीय वावर्तीतील लेख लिहिण्याचे नमुने केवळ पाहिले, तर त्यावरून लोक राजाचे दास होत असें ते लोक मानतात असें कोणास वाटेल; पण त्यांचे

ह्या बाबतीतील समज व प्रत्यक्षवर्तन हीं अगदी उलट आहेत. स्वतः पसार केलेले जे कायदे तेवढेच ते मानतात; दुसरे बिलकूल मानीत नाहीत. कायदे करण्याचा जो राजाचा अधिकार तो त्यांनी त्याच्यापासून अर्जाबात काढून घेतला आहे; व अगदी सुल्लक बाबतीत देखील राजा किंवा राणी तो अधिकार चालवू लागेल तर ते एकदम बंड करतील; क्षणभर देखील कांकू करणार नाहीत. सारांश, राजाच्या उत्पत्तीबद्दल व सत्तेबद्दल अगदी रानटी लोकांचा जो समज तो ह्या लोकांत अगदी नष्टच झाल्यासारखा दिसून येतो.

वर, राजकीय बाबतीतील रानटी लोकांचे समज ह्याप्रमाणे झुगारून दिल्यामुळे सर्वसत्ताधीश एकट्या राजाची सत्ता त्याच्या हातांतून जाऊन ती लोकनियुक्त पार्लमेंट सभेस प्राप्त झाली आहे एवढेच नाही. तर, सामान्यतः सरकार व त्याची सत्ता—मग त्याचे स्वरूप कोणत्याही प्रकारचे असेना—ह्यांजबद्दल सध्यांच्या लोकांचे जे समज ते पूर्वीच्या लोकांच्या समजांहून फारच भिन्न झाले आहेत. सरकार लोकनियुक्त असो किंवा मनगट्याच्या जोरावर बनलेले असो, त्यास प्रजेवर अनियंत्रित अंमल चालविण्याचा अधिकार असतो असें प्राचीनकालच्या लोकांस वाटे. सरकारच्या हितासाठी प्रजा ही आहे, व प्रजेच्या हितासाठी सरकार नव्हे, अशी प्राचीन समजूत होती. पण सध्यांच्या पाळी राजकीय बाबतीत राजाची मर्जी पदच्युत होऊन लोकांची किंवा राष्ट्राची मर्जी अधिकारारूढ झाली आहे; इतकेच नव्हे, तर ही राष्ट्राची मर्जी को-

णकोणत्या बाबतीत व किती चालू द्यावी ह्याबद्दलही फार बंधने केली आहेत. तात्पर्य; सरकारी अधिकार एका व्यक्तीच्या हातांतून निघून सध्यां बहुजनसमाजाच्या हातीं गेला आहे; एवढेच नव्हे, तर त्या अधिकाराच्या मर्यादाहि फार आकुंचित झाल्या आहेत. पुनः इंग्रज लोकांचेच उदाहरण घेऊं. आतां हें खरें कीं, इंग्लंड देशांत सरकारच्या अधिकारास अमुक, अमुक मर्यादा असल्या अशाबद्दल विशिष्ट कायदे केलेले कोठें दिसत नाहींत; पण प्रत्यक्ष व्यवहाराकडे पाहतां, तशा कांहीं मर्यादा आढळून येतात; व त्या सर्वजण मुकाट्यानें मान्य करितात. प्राचीन काळचे राजे पाहिजे तितक्या माणसांचे आपल्या देवांस बळी देत, व याप्रमाणें प्रजेच्या जीवितावरही आपला हक्क आहे असें दाखवीत. आतां, पार्लमेंटास तसा अधिकार नाहीं असें ठरविण्यास इंग्लंडांत मुद्दाम कायदा पसार केलेला आहे अशी गोष्ट नाहीं. पण असा अधिकार गाजविण्याचें पार्लमेंट सभेनें जर कधीं मनांत आणिलें, तर त्याचा परिणाम एवढाच होईल कीं खुद्द पार्लमेंटाच्या अस्तित्वावर कुऱ्हाड येईल; लोकांच्या मानेवर येण्याचें तर स्वर्गीही नको. प्राचीनकाळचे राजे आपल्या प्रजेस सार्वजनिक किंवा खाजगी कामे करण्यास जबरिनें लावीत असत. मोंगल बादशहांच्या अमदानीत ताजमहालासारख्या ज्या भव्य व अमोलिक इमारती वगैरे झाल्या त्या असल्याच मजुरीवर झाल्या आहेत; व सध्यां जीस सरकारी वेठ म्हणतात ती ह्याच चालीचें पुच्छ आहे. असो. पण इंग्लंडांत अशा

प्रकारचा कायदा पसार करण्याचें जर पार्लमेंटानें मनांत आणिलें, तर प्रजेच्या व्यक्तिस्वातंत्र्यांत सरकारास कोणत्याही रीतीनें हात घालतां येऊं नये एतदर्थ तेथील लोकांनीं किती चोख उपाय योजून ठेविलेले आहेत, ही गोष्ट एकदम निदर्शनास येईल. तसेंच, प्राचीनकालच्या कांहीं लोकसत्ताक राष्ट्रांत अशी चाल असलेली दिसून येते कीं, कधीकधीं सर्व प्रजेची खासगी मिळकत एकत्र करून ती सर्वास सारखी वांटून द्यावी. अशा प्रकारची वांटणी करण्याचें आज इंग्लंडांतील एकाद्या मुत्सद्यानें सुचविण्याचें जर धाडस केलें, तर हजारों लोक एकदम 'काव्' 'काव्' करीत उठतील, व प्रजेच्या खासगी मिळकतीवर सरकारचा काडीभरही हक्क पोहोचत नाहीं असें त्यास निक्षून सांगतील. सध्यांच्या काळीं सरकारच्या विरुद्ध प्रजेचे जे हे अगदीं मुख्य हक्क तेवढेच इंग्लंडांत स्थापन झालेले आहेत असें नाहीं; तर दुसरेही कांहीं बारीकसारीक हक्क स्थापन झालेले आहेत. प्रजेनें पोषाक अमुकच तऱ्हेचा करावा, अन्न अमुकच तऱ्हेचें खावें, अमुकच तऱ्हेनें बोलावें, अमुकच तऱ्हेनें चालावें, इत्यादि जे प्राचीनकाळचे कायदे ते तर नष्ट होऊन कित्येक शतके झालीं; व त्यांचें पुनरुज्जीवन करण्याची जर सरकारानें किंचित्हि सटपट केली, तर असल्या गोष्टी कायद्याच्या आटोक्यांत मुळीच येऊं शकत नाहीत असें लोकमत लागलेच गानू लागेल. प्राचीनकाळीं सरकार सांगेल त्या धर्मावर प्रजेस विश्वास ठेवावा लागे; मग प्रजेस तो धर्म सोडायचे अगदर रावा वाटे. हद्दीं

तसे करण्याच्या ऐवजीं प्रत्येकानें पाहिजे त्या धर्मावर विश्वास ठेवावा, किंवा वाटल्यास कोणत्याही धर्मावर ठेवू नये, हा जो व्यक्तीचा हक्क तो इंग्रज लोक आज कित्येक शतके प्रत्यक्ष चालवीत आले आहेत; व हल्लीं तो कायद्यानेंही कबूल केला आहे. वाक्स्वातंत्र्य समूळ नष्ट करण्यास किंवा निदान नियंत्रित करण्यास आजपर्यंत पार्लमेंटानें पुष्कळ वेळा प्रयत्न केला आहे; पण त्यास न जुमानतां गेल्या शे-दोनशें वर्षांत अनिर्वच वाक्स्वातंत्र्याची इंग्रज लोकांनीं स्थापना केली आहे, व त्याचा लाभ हिंदुस्थान देशासही करून दिला आहे. गेल्या पन्नास-साठ वर्षांत पाहिजे त्या देशाशीं व्यापार करण्याची बहुतेक पूर्ण मुभा त्यांनीं पार्लमेंटाशीं भांडून भांडून शेवटीं मिळविली आहे; व हीहि देणगी त्यांनीं हिंदुस्थानास अर्पण केली आहे. एवंच सध्यांच्या काळचे राजकीय बाबतींतील जनसमज प्राचीनकाळच्या समजांहून फारच भिन्न झालेले आहेत; व ते केवळ राष्ट्रावर चालवावयाची जी सरकारसत्ता ती कोणाच्या हातांत असावी ह्याच मुद्याच्या संबंधानें नव्हत, तर ती सत्ता किती असावी ह्या मुद्याच्या संबंधानें देखील भिन्न झाले आहेत.

बरें, एवढ्यानें ही भेदमाला संपली असें नाही. सर्वच इंग्रज लोकांत सध्यां प्रचलित असलेले जे सामान्य समज वर सांगितले, त्यांव्यतिरिक्त त्याच दिशेला ओघ आहे असे आणखीहि कांहीं समज त्या लोकांत प्रचलित आहेत; मात्र त्यांचा प्रसार वरच्या-इतका सर्वत्र नाही; तर जरा मर्यादित आहे. सर-

कारी सत्तेस इंग्लंडांत हल्लीं जेवदी मर्यादा आहे त्यापेक्षांहि जास्त मर्यादा असावी. असें प्रतिपादन करणारे लोक इंग्लंडांत सध्यां दृष्टीस पडतात. व खुद्द स्पेन्सर साहेब हे त्यांच्यापैकींच एक आहेत, किंबहुना. असें म्हणणाऱ्यांचे अग्रणी आहेत, हें आमच्या वाचकांस सांगायलाय वयास नकोच. असो. मार्गें आर्शीं सांगितलेंच आहे कीं, प्रजा ही राजाच्या फायद्यासाठीं होय असें प्राचीन काळच्या लोकांचें मत होतें. तें आतां नष्ट होऊन राजा किंवा सरकार प्रजेच्या हितासाठीं होय हें मत बऱ्याच अंशीं पसरलें आहे, व अंमलांतहि आलें आहे. तेंच येण्यासारखें असेल तितकें जास्त अमलांत आणवें असें स्पेन्सरसाहेब व त्यांचे मतानुयायी ह्यांचें म्हणणें आहे. ते म्हणतात कीं व्यक्तिस्वातंत्र्य ही फार पूज्य वस्तु आहे; म्हणून इतर व्यक्तींच्या स्वातंत्र्यास धक्का लावूं नये एवढाच काय तो त्या स्वातंत्र्यास बंध असावा. ह्याच्या पलीकडे सरकारानें त्या स्वातंत्र्यांत बिलकूल हात घालूं नये. म्हणजे वर सांगितलेल्या बंधनानें युक्त अशा व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या अधिकारांत व्यक्ति कोणतेंहि कृत्य करो, तीस तसें करण्यास पार्लमेंटानें मनाई बिलकूल करूं नये; व हा जो सर्वास सम अशा व्यक्तिस्वातंत्र्याचा नियम तो अमलांत आणण्यास जो खर्च लागेल त्याव्यतिरिक्त सरकारानें लोकांपासून एक कवडीहि जास्त कर घेऊं नये. ते लोक असें म्हणतात कीं, राष्ट्रांतील माणसें एकमेकांचें व्यक्तिस्वातंत्र्य हिरावून घेऊं लागतील, तर त्यांस तसें करावयास न देणें, व इतर राष्ट्रे आपल्या राष्ट्रांनीं अन्यायानें कोण-



त्याहि प्रकारची आगळीक करूं लागतील. तर त्यांस प्रतिबंध करणे—एवढाच कायतो सरकाराचा वास्तविक अधिकार होय व तेवढाच त्यानें चालवावा. ते असें प्रतिपादितात कीं, सुधारणेचा एकंदर कल पाहतां, प्रजेचें स्वातंत्र्य हळूहळू वाढवावें व सरकारच्या कर्तव्यविस्तारास हळूहळू जास्त आकुंचित करावें असा स्पष्ट कल सर्वत्र दिसतो. असें जर आहे, तर ह्यावरून असें अनुमान करण्यास हरकत नाहीं कीं, सरते शेवटीं जी राजकीय स्थिति प्राप्त होईल त्या स्थितीत व्यक्तिस्वातंत्र्य अतिशय विस्तृत होईल, व सरकारची सत्ता अतिशय आकुंचित होईल. त्या काळीं इतरांच्या व्यक्तिस्वातंत्र्यास बाध न आणणें एवढीच कायती प्रत्येकाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्यास मर्यादा राहिल; व ह्या मर्यादेचें उल्लंघन कोणासही करूं न देणें एवढीच कायती सरकारच्या हातांत प्रजेवर सत्ता राहिल.

अशा रीतीनें, तर मग, सरकारची उत्पत्ति, सत्ता व इतिकर्तव्यता ह्या तीन प्रश्नांच्या संबंधानें नानाविध लोकांत नानाविध मतें आपल्यास आढळून येतात; व हें वैविध्य वास्तविक रीत्या इतकें विस्तृत आहे कीं, वरच्या विवेचनामध्ये आह्माला नुसती त्याची सामान्य दिशा दाखवितां आली आहे. त्याचें सविस्तर निरूपण करूं म्हटल्यास तो एक स्वतंत्र ग्रंथच होईल. तें असो. पण राजकीय विषयाच्या संबंधानें हीं जीं असंख्य मतें त्यांच्या खरेपणाविषयीं अथवा खोटेपणाविषयीं आपण काय म्हणावयाचें ? कांहीं रानटी लोकांच्या जाती खेरीज करून जगांतील इतर सर्व जातींस राजा

देव होय किंवा उपदेव होय हा समज इतका अजा-  
गळपणाचा द्योतक म्हणून वाटतो कीं, असें मानण्या-  
इतके भोळे लोक जगांत असतील तरी कसे ? असा  
त्यांस संशय उत्पन्न होतो. राजाच्या अंगीं कांहीं अ-  
मानुष गुण असतात असलीं कांहीं तरी कल्पना सध्यां  
फारच थोडक्या ठिकाणीं जिवंत राहिलेली आहे. सर-  
कारची सत्ता देवदत्त आहे असें अद्यापि मानणारीं जीं  
कांहीं सुधारलेलीं राष्ट्रं आहेत, त्यांपैकी बहुतेक राष्ट्रांनीं  
राजाचा अधिकार देवदत्त असतो हा समज कधींच  
झुगारून दिला आहे. इतरत्र, पार्लमेंटानें पसार केलेल्या  
कायद्यांत कांहीं दैविक अंश असतो ही समजूत नष्ट  
होत चालली आहे. कायदे हे केवळ आपल्या सोई-  
साठीं आहेत, म्हणून ते पाहिजे तेव्हां पाहिजे तसे  
फिरवावे, तसें केल्यास देवाचा अपराध केल्यासारखें  
मुळींच होत नाहीं अशी समजूत उत्पन्न होऊं लागली  
आहे. कांहीं लोक त्याच्याही पुढें गेलेले आहेत. ते  
म्हणतात कीं सरकाराच्या अंगीं स्वाभाविकहि सत्ता  
नसते, व सांकेतिकहि नसते; म्हणजे देवदत्तहि नसते  
व मनुष्यदत्तहि नसते. तर, समाजांत सर्वांस मुखानें  
राहतां येण्यास ज्या शर्ती पाळणें प्रत्येकास अंश  
असतें त्या शर्तीवरून कांहीं नैतिक सिद्धान्त निष्पन्न  
होतात; व ते सिद्धान्त अमलांत आणावयास कोणी  
तरी पाहिजे, ह्या दृष्टीनें व तितक्यापुरताच सरकारास  
काय तो अधिकार असतो. हे जे, तर मग, प्रस्तुत वि-  
षयाच्या संबंधानें अनेक समज व त्यांच्यातील अनेक  
पोटेभेद त्यांच्यासंबंधानें आपण काय म्हणावयाचे ?

ह्यांच्यापैकी कोणता तरी एक सर्वांशीं वरोवर आहे, व इतर सर्व सर्वांशीं चुकीचे आहेत, असें आपण म्हणावयाचें कीं काय ? किंवा ह्यांच्यापैकीं प्रत्येकांत सत्याचें बीज आहे, मात्र असत्यानें त्यास कमजास्तपणानें बाहेरून अगदीं वेढलें आहे, असें म्हणावयाचें ? ह्या प्रश्नाचा जर बारीक दृष्टीनें विचार केला तर दुसरें म्हणणें सयुक्तिक आहे असें कबूल करणें आपणास भाग पडेल. लहानपणापासून ह्या विविध समजांपैकीं जे समज एकाद्याचे हाडीं खिळलेले नसतील त्यास ते अगदीं हास्यास्पद वाटतील, व आपला समज तेवढा वरोवर वाटेल. पण ह्या अनेक समजांचे जे निरनिराळे अनुयायी त्यांची स्वताचा समज खेरीज करून इतर समजांचेद्वल अशीच स्थिति होईल. असें जरी आहे तरी ह्या समजांपैकीं प्रत्येकाच्या गाभ्यांत एका निर्विवाद सिद्धान्ताचें जिवंत बीज आहे ह्यांत विलकूल संशय नाहीं. समाजाच्या सुस्थिरतेसाठीं व्यक्तीनें आपल्या कांहीं कृत्यांस आळाबंधा घातला पाहिजे, हें सामान्य तत्त्व ह्या समजांपैकीं प्रत्येकावरून प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष रीतीनें निष्पन्न होतें. आतां, हा आळाबंधा कोणाच्या हुकुमावरून घालावयाचा, किंवा कोणत्या हेतूनें घालावयाचा, किंवा किती घालावयाचा, ह्यासंबंधानें ह्या समजांतून पुष्कळ भेद दृष्टीस पडतात हें खरें आहे; पण कांहीं तरी आळाबंधा असला पाहिजे ही गोष्ट सर्वासच मान्य आहे. राजभक्तीची अगदीं जुनी व अगदीं रानटी कल्पना घेतली, किंवा सरकाराबद्दलची सध्यांची अगदीं ताजी व अतिशय

सुधारलेली अशी-कल्पना घेतली, तरी दोहींत ह्या प्र-  
 श्नाच्या संबंधानें मुळीच वाद नाही; उलट, अगदीं म-  
 तैक्य आहे. आपलें तन व धन ह्यांच्यावर- राजाची  
 पूर्ण मालकी असते असें मानणारा रानटी माणूस, व  
 माणसाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्यांत—एकट्या राजास किंवा  
 लोकसत्ताक सरकारास—कोणासही हात घालण्याचा मु-  
 ल्कीच हक्क नाही असें म्हणणारा सध्यांचा बेबंदशाही-  
 भक्त, ह्या दोघांमध्ये अत्यंत मोठा व कधी न बुजणा-  
 रा असा परस्परविरोध प्रथमदर्शनीं भासमान् होतो,  
 हें खरें. तथापि तात्त्विकदृष्ट्या विचार करतां एक-  
 प्रकारचें मतैक्य दोघांतही नजरेस येतें. तें हें कीं,  
 व्यक्तीला उलंघन करतां येत नाहींत अशा कांहीं ति-  
 च्या कृत्यास मर्यादा आहेत. फरक इतकाच कीं ह्या  
 मर्यादा एकजण राजाच्या मर्जावरून निष्पन्न होतात  
 असें म्हणतो; व दुसरा, इतर व्यक्तींच्या हक्कावरून त्या  
 निष्पन्न होतात असें म्हणतो.

वाचकांस प्रथमदर्शनीं कदाचित् असें घाटेल कीं,  
 एवढ्या लांबलचक विवेचनावरून हा जो सिद्धान्त आ-  
 णी काढिला तो फारच क्षुल्लक आहे. त्यांस कदाचित्  
 घाटेल कीं डोंगर पोतरून उंदीर काढण्यासारखी आ-  
 मची कृति झाली आहे. ते कदाचित् म्हणतील कीं  
 राजकीय बायतीच्या संबंधानें माणसाच्या विविध सम-  
 जांत एक सामान्य तत्त्व सर्वत्र दिसतें, ही गोष्ट स्वतः  
 स्पष्टच आहे. ती सिद्ध करण्यास एवढें विवेचन क-  
 शास पाहिजे होतें ! पण त्यांनीं एवढी गोष्ट लक्षांत  
 ठेवारी थी, हें तत्त्व महत्त्वाचें आहे किंवा नवें आहे

हें दाखविण्याचा ह्या ठिकाणीं आमचा मुद्दा नाही; तर असें दाखविण्याचा आहे कीं, अतिशय परस्परविरुद्ध समजांत देखील सर्वसंमत असें कांहीं तरी असते,—कांहीं तरी गोष्ट त्या सर्वांत गृहीत असते; व ती गोष्ट जरी अगदीं निर्विवाद रीतीनें खरी नसली, तरी ती खरी असण्याचा संभव अतिशय असतो; व ही गोष्ट अगदीं उघड उघड असतांही आपण पुष्कळ वेळां विसरून जातो. आतां, वरच्या सारखी जर एकादी गृहीत गोष्ट असली,—म्हणजे ती अशी असली कीं लोक तिच्या अस्तित्वाबद्दल जाणूनजुनून विधान करितात एवढेंच नव्हे, तर अप्रत्यक्ष रीत्या देखील त्यांच्या बोलण्यांत तिचा अंतर्भाव नेहमीं होतो; शिवाय, ती अशी असली कीं एका माणसाच्या किंवा समाजाच्या बोलण्यांतच तिचा अंतर्भाव होतो असें नव्हे, तर अनेक समाजांच्या बोलण्यांत होतो; व ते समाज पुनः असे कीं एवढा समज खेरीज करून त्यांच्या इतर सर्व समजांत असंख्य भेद व पोटभेद दिसून येतात;—अशी स्थिति ज्या गृहीत गोष्टीच्या संबंधानें असेल ती गोष्ट खरी मानण्यास अतिशयच कारण आहे असें म्हटलें पाहिजे. एकादी गृहीत गोष्ट खरी म्हणून सिद्ध करण्यास आणखी तो काय पुरावा आणावयाचा, किंवा आणितां येईल ? शिवाय, वरच्याप्रमाणें ती गृहीत गोष्ट जर तात्त्विक असेल, म्हणजे, सर्व मानवजातीच्या कोणत्या तरी एकाद्या सर्वमान्य अशा एकच प्रत्यक्ष अनुभवावरून सिद्ध झालेली नसेल, तर, नानाविध अनुभवांवरून अनुमानपद्धतीनें ती सिद्ध केलेली असेल, तर गणितासार-

रुया विनचूक व निर्विवाद शास्त्रांतील गृहीत गोष्टींच्या निश्चितत्वाच्या खालोखाल निश्चितत्व वरील गृहीत गोष्टींत आहे असं म्हणण्यास हरकत नाही. असो.

अशा रीतीने, चुकीने भरून गेलेल्या समजुतींत सं-  
त्याचा अंश किती आहे हे शोधून काढावयाचे अस-  
ल्यास कोणत्या मार्गाचे अवलंबन करावे, हे सामान्य-  
पणे आपणास वरील विवेचनावरून कळून येते. राजा  
व प्रजा, किंवा सरकार व लोक ह्यांच्यामधील संबंदा-  
चा दृष्टान्त घेऊन येथवर जे आर्ही विवेचन केले त्या-  
वरून, अतिशय चुकीने भरलेल्या समजांतही कांहीं  
तरी सत्य असते हे तर आपणास समजतेच; पण,  
शिवाय, ते सत्य कोणत्या रीतीने शोधून काढावे हेहि  
सामान्यतः लक्ष्यांत येते. ती रीत अशी. एकाच विष-  
यावरील अनेक मते घेऊन तीं परस्परांशीं लावून पहावीं;  
त्यांचीं परस्परांशीं न जुळणारीं अशी जीं विशेष अंगें  
असतील तीं परस्परविरुद्ध म्हणून काढून टाकावीं;  
अशा रीतीने हे विषय भाग काढून टाकल्यावर शिल्लक  
काय रहाते ते पहावे; व त्यास असं कांहीं सामान्य  
नांव द्यावे कीं ते त्या एकंदर मतांस लागू पडेल.

३. हे सामान्य तत्त्व जर आपण बरोबर कबूल  
केले, व त्यावरून व्यक्त होणाऱ्या पद्धतीचे जर नि-  
पक्षपातचुद्धीने अवलंबन केले, तर माणसामाणसांत  
आजपर्यंत जे परस्परविरुद्ध समज सतत दिसून आले  
आहेत त्यांचा योग्य निर्णय लावण्याच्या कामीं पुष्कळ  
मदत होईल. आपला स्वतःचा ज्यांच्याशीं संबंध नाही  
अशा कांहीं प्रचलित मतांचाच केवळ नव्हे, तर आप-

ल्या स्वतःच्या व आपल्या विरोध्यांच्या समजुतीचा ह्या तत्त्वाच्या अनुरोधाने जर विचार केला, तर त्यांची सध्यांपेक्षा फारच बरोबर किंमत आपणांस करता येईल. आपली मते कदाचित् सर्वांशी बरोबर नसतील, व आपल्या विरोध्यांची मते कदाचित् सर्वांशी चुकीची नसतील; अशी शंका आपल्या मनांत वरचेवर येऊ लागेल. बहुजनसमाजास विचार करण्याची शक्ति व संवय असल्यामुळे ज्या देशांत किंवा ज्या काळी त्यांचा जन्म झाला असेल, त्या काळचे व त्या देशचे समज तेवढेच खरे असे त्यांस वाटत असते. चीन देशांत जे जन्मले असतील त्यांस चिनी धर्मच खरा वाटतो; हिंदुस्थानांत जन्मलेल्यांस हिंदु धर्मच खरा वाटतो. इंग्लंडातील लोकांस पार्लमेंटाच्या द्वारे सरकारचे गाडे हांकणे हीच उत्तम राज्यपद्धति वाटते. पण वरच्या तत्त्वाचा स्वीकार केल्यास अशा प्रकारची आपली स्थिति होणार नाही. बरे, कांहीं लोक एकाद्या विषयाचा अगदी स्वतंत्र विचार करूं लागले म्हणजे त्यांस त्या विषयाच्या संबंधाची जुनी सर्व मते खोटी व तिरस्करणीय अशी वाटू लागतात. तशीही चूक आपल्या हातून घडणार नाही.

निरनिराळ्या विषयांच्या संबंधाने निरनिराळ्या लोकांत जे परस्परविरुद्ध समज दिसून येतात त्यांपैकी धर्म व शास्त्र किंवा धर्माभिमान व शास्त्राभिमान ह्यांच्यातील विरोधा इतका प्राचीन, विस्तृत व गहन असा दुसरा कोणताच विरोध नसेल. फारच प्राचीनकाळी अज्ञानाचा प्रभाव सर्वत्र होता. त्यावेळी जगां-

तील प्रत्येक गोष्ट पाहिजे तशी घडते असें माणसास वाटे. पण पुढें त्याच्या बुद्धीचा विकास होऊन सृष्टीतील गोष्टी कांहीं नियमांस अनुसरून घडतात असें कांहीं लोकांच्या लक्षांत येऊं लागलें. तेव्हां हा विरोध प्रथम उत्पन्न झाला, व अद्यापि तो सर्वत्र चालू आहे. ज्ञानाच्या प्रत्येक विषयांत तो दृग्गोचर होतो; व तें एक करून शिल्पशास्त्रास अनुसरून घडणाऱ्या अगदीं साध्या गोष्टींपासून तों राष्ट्राच्या इतिहासांतील अतिशय भानगडीच्या गोष्टींपर्यंत, एकंदर गोष्टींबद्दल माणसांच्या ज्या समजुती त्या सर्वांत ह्या विरोधाचा प्रभाव दृष्टीस पडतो. निरनिराळ्या माणसांच्या बुद्धीचा जोम व कल निरनिराळा असतो, व त्यामुळे एकंदर विचार करण्याच्याहि त्यांच्या पद्धति अगदीं भिन्न असतात. व वरील विरोध उत्पन्न होण्यास मूळ कारण हा भेदच होय. बरे, ह्या विविध विचारपद्धतींच्या अनुरोधानें जीव व सृष्टि ह्यांबद्दलच्या निरनिराळ्या मनुष्यांच्या कल्पनाहि अनेकविध झालेल्या असतात. व ह्या कल्पनांचा बरा किंवा वाईट परिणाम त्यांच्या मनोवृत्तींवर व रोजच्या वर्तनावर घडत असतो.

धर्म व शास्त्र हीं दोन निशाणें फडकवून त्यांच्या अभिमान्यांनीं आज इतकीं शतके जें हें सारखें मतयुद्ध चालविलें आहे, त्याच्या योगानें ह्या दोन पक्षांत इतकें वैमनस्य उत्पन्न झालेलें आहे कीं, त्यांपैकी एकासही दुसऱ्या पक्षाची योग्य किंमत करतां येत नाही. असें सांगतात कीं एक दाल होती. तिच्या दोन तोंडांस निरनिराळा रंग होता. ती उभी होती; व दोन सरदार



दोन तोंडांसमोर उभे राहिले होते. अर्थात् एकास एक रंग दिसे, व दुसऱ्यास दुसरा दिसे. तेव्हां ढालीच्या रंगाबद्दल त्यांचे भांडण सुरू झाले, व ते कांहीं केल्या मिटेना. एक म्हणे ढालीचा रंग अमुक आहे; दुसरा म्हणे अमुक आहे. पण त्यांच्यापैकी एकासही ढालीच्या दुसऱ्या तोंडाकडे जाऊन पाहण्याची बुद्धि होईना. तेव्हां त्यांचा वाद मिटावा कसा ? अशी एक कल्पित गोष्ट सांगतात. तिच्यांत फार खोल अर्थ आहे. कारण धर्म व शास्त्र ह्यांच्यातील विरोधास तो जितका पूर्णपणे लागू पडतो तितका दुसऱ्या कोणत्याच वादास पडत नसेल. धर्मवाद्यास काय व शास्त्रवाद्यास काय, वादविषयक प्रश्नाची आपली बाजू तेवढी स्पष्टपणे दिसते; व तीच बाजू आपल्या प्रतिवाद्यास दिसत नाही म्हणून, तो एक मंदबुद्धि असला पाहिजे किंवा निदान लुच्चा असला पाहिजे असे त्यास वाटते. त्यास वाटते की, ती बाजू लक्षांत येण्याइतकी त्यास अकलच नसेल, किंवा अकल असून मुद्दाम तो खोटे बोलत असेल. असे आहे तरी त्यांच्यापैकी एकाच्याही अंतःकरणास असे वाटत नाही की, आपण विरुद्ध पक्षाच्या बाजूस जावे, व त्यास वादविषयक प्रश्नाची प्रत्येक बाजू इतकी भिन्न कां दिसते तें ध्यानांत आणावे.

सुदैवाने सध्यां माणसाचे अंतःकरण जास्त जास्त शुद्ध होत चालले आहे; व ही शुद्धता सधेल तितकी वाढवण्याचा प्रत्येकाने प्रयत्न करणे फार इष्ट आहे. ज्या मानाने सत्याची भक्ति आपल्या अंतःकरणांत जास्त जास्त वाढत जाईल, व ज्या मानाने वादांत

कसा तरी जय मिळविण्याची महत्त्वाकांक्षा अधिकाधिक कमी होत जाईल, त्या मानानें आपल्या प्रतिवाद्यांचीं मते दिसतात तशीं कां वनलीं हें समजून घेण्याची इच्छा आपल्यास जास्त जास्त उत्कट होऊं लागेल. मग आपणास असा संशय उत्पन्न होऊं लागेल कीं, त्यांचे समज इतके दृढ झालेले जे दिसतात त्यास असें कारण कदाचित् असावें कीं, आपल्या ध्यानांत अद्यापि न आलेली अशी कांहीं गोष्ट त्यांच्या ध्यानांत आलेली असावी. असें झालें म्हणजे, त्यांस कळलेला जो हा सत्याचा भाग त्याचा आपल्यास ठाऊक असलेल्या सत्याच्या भागाशीं आपण मिलाफ करावयास लागूं. मग आपल्या व इतरांच्या मतांस किती महत्त्व द्यावयाचें ह्याचा अंदाज आपल्यास पूर्वीपेक्षां जास्त बरोबर रीतीनें करतां येऊं लागेल; व तसें झालें म्हणजे फाजील नम्रता दाखविणें किंवा फाजील उद्धटपणा दाखविणें ह्या ज्या दोन परस्पर-विरुद्ध चुक्या त्या आपल्या हातून होणार नाहींत. आपल्या पक्षाच्या लोकांचीं मते तेवढीं अगदीं बरोबर, व विरुद्ध पक्षाच्या लोकांचीं मते तेवढीं अगदीं चुकीचीं, असें आपणास नंतर वाटणार नाहीं; तर, कोणाचेच समज सर्वांशीं बरोबर नाहींत, व कोणाचेच सर्वांशीं चुकीचे नाहींत, असें आपण मानूं लागूं. व असें मानणें हेंच अधिक सयुक्तिक होय.

तर मग, साधेदृष्टी तितकी वरच्याप्रमाणें मनाची समता करून ह्या महाभादाच्या दोन्ही बाजूनें आपण निरीक्षण करूं या. लहानपणापासून वनत आलेले जे आपले एकचट्टी ग्रह त्यांस अगदीं एकीकडे ठेवून, व

पक्षाभिमानास मनांत मुळीच प्रवेश करूं द्यावयाचा नाही असा दृढनिश्चय करून, प्रत्येक पक्षाचें मत खरें मानण्यास कारणपद्धतीच्या दृष्टीनें काय आधार सांपडतात तें पाहूं या.

पण तसें करण्यापूर्वी कारणपद्धति म्हणजे काय याचा खुलासा केला पाहिजे. अर्वाचीन तर्कशास्त्रांत अनुमान करण्याच्या दोन पद्धति. सांगितल्या आहेत. कारणावरून कार्याचें अनुमान करणें ही एक पद्धति; कार्यावरून त्याचें कारण काय असेल, हें शोधून काढणें ही दुसरी पद्धति. उदाहरणार्थ, एकाद्यास कोणी अति मोठी दुखापत केली तर त्यावरून तो बहुतकरून मृत्यु पावेल असें अनुमान करणें ही एक पद्धति. ह्या ठिकाणीं मोठी दुखापत हें कारण आपणास ठाऊक असल्यामुळें त्यावरून मृत्यु हें जें कार्य त्याचें आपण अनुमान करितों. ह्या पद्धतीस आर्ही कारणपद्धति असें म्हटलें आहे. ह्याच्या उलट, एकादा मनुष्य रक्तवंवाळ होऊन निश्चेष्ट पडला असतां त्यावरून त्यास मोठी दुखापत झाली असेल असा तर्क करणें ही दुसरी पद्धति. ह्या ठिकाणीं रक्तवंवाळ होऊन निश्चेष्ट पडणें हें जें कार्य त्यावरून मोठी दुखापत हें जें कारण त्याचें आपण अनुमान करितों. हीस आर्ही कार्यपद्धति असें म्हणणार आहों. असो.

४. वर ज्या महातत्त्वाचें दृष्टान्तरूपानें आर्ही विवरण केलें, त्याचा बरोबर अर्थ जर ध्यानांत आणिला तर प्रारंभीच आपणांस असा अंदाज करतां येईल कीं, आजपर्यंत जे अनेकविध धर्म पृथ्वीच्या पाठीवर होऊन

गेले आहेत, व जे अनेक धर्म सध्यां चालू आहेत त्या सर्वांच्या मुळीं कोणतें तरी अंतिम सत्य असलेंच पाहिजे. वरच्या दृष्टान्ताच्या धोरणांनें पाहतां, त्यांपैकीं कोणता तरी एक धर्म सर्वांशीं खरा आहे असा अजमास आपल्यास करितां येत नाहीं, तर प्रत्येक धर्मांत असत्याच्या कवचांत कमजास्त गुरफटून गेलें कांहीं तरी सत्य आहे, असा अंदाज निघतो. आतां, चुकीनें भरलेल्या निरनिराळ्या धर्मांतून सत्याचें जें बीज आहे तें कदाचित् त्याचीं जीं भिन्नभिन्न बाह्यकवचे त्यांपासून अगदीं निराळें असेल हें खरें; आणि विचार करून पाहतां तें निराळें असलेंच पाहिजे; कारण ह्या कवचापेक्षां त्याचें स्वरूप फारच अधिक तात्त्विक असलें पाहिजे. पण अशा रीतीनें कितीही निराळें असलें तरी तें प्रत्येक धर्मांत आहेच असें वाटतें. 'परमगूढा'च्यासंबंधानें अनेक धर्मांच्या ज्या अनेक कल्पना त्या एकंदर सर्वांशीं निराधार आहेत असें मानणें म्हणजे एकंदर मानवबुद्धीची फारच नापत करणें होय. व ज्याअर्थी आपली प्रत्येकाची बुद्धि आपणास ह्या एकंदर मानवबुद्धीपासूनच वंशपरंपरेनें प्राप्त झालेली आहे, त्याअर्थी वरच्यासारखें विधान केल्यास अप्रत्यक्ष रीतीनें आपल्या स्वतांच्या बुद्धीचीहि आपण अगदीं नापत केल्यासारखी होईल.

सर्व धर्म सर्वांशीं निराधार आहेत असें मानतां येत नाहीं ह्यास हें एक अत्यन्त सामान्य कारण दाखविलें; पण त्यास आणखी विशेष कारणेहि आहेत. एकाच जार्ताचे भिन्नभिन्न अनेक समज असल्यास त्यांच्या

मुळीं कांहीं तरी सत्य असलें पाहिजे ही गोष्ट प्रथम-दर्शनीच फार संभवनीय दिसते; आणि असे समज सर्वत्र पसरलेले आहेत ही गोष्ट ध्यानांत आणिली म्हणजे तर ती संभवनीयता जास्तच वाढते. कोणत्या तरी प्रकारच्या धर्मकल्पना ह्या पृथ्वीच्या पाठीवर बहुतेक सर्व ठिकाणीं आहेत. सृष्टीची उत्पत्ति कशी झालेली असेल ह्याबद्दल ज्यांच्यांत कोणतीच कल्पना प्रचलित नाही, देवाला ज्यांच्या भाषेत मुळींच शब्द नाही, देवास प्रसन्न करून घेण्याचे ज्यांच्यांत मुळींच धर्मविधि नाहीत, परलोकाची ज्यांस मुळींच कल्पना नाही, अशा रानटी लोकांच्या टोळ्या पुष्कळ ठिकाणीं आहेत ही गोष्ट आह्मांस कबूल आहे. तसेंच, अत्यन्त अज्ञान स्थितीपामून मानवी बुद्धीची वाढ होत असतां कांहीं विशिष्ट पायरीपर्यंत तिची मजल येऊन पोहोचेल, तेव्हांच असल्या कल्पनांचा किंचित् तरी अंकुर प्रथम फुटूं लागतो, ही गोष्टहि आह्मांस कबूल आहे. पण ह्या गोष्टी कबूल केल्याने वरील संभवनीयतेस म्हणण्यासारखा धोका येतो असें नाही. मानवी बुद्धीचा कांहीं विशिष्ट मर्यादेपेक्षां जास्त विकास ज्या ज्या जातींतून झाला असेल त्या सर्वांचे ठायीं विश्वाची उत्पत्ति व त्याचें गूढस्वरूप ह्याबद्दल कांहीं तरी अर्धवट कल्पना उत्पन्न होऊं लागतात; व ही गोष्ट कबूल केली म्हणजे असल्या कल्पना हें बुद्धीच्या विकासाचेंच फल होय हें उघडच सिद्ध होतें. आतां ह्या कल्पना नानाविध असतात हें खरें; पण ह्या गोष्टीने वरील संभवनीयतेस उलट जास्त जोर येतो; का-

रण त्यांच्या वैविध्यावरून त्यांची उत्पत्ति कमजास्त प्रमाणाने स्वतंत्ररीत्या झाली असावी हीच गोष्ट व्यक्त होते. म्हणजे, निरनिराळ्या स्थळी व निरनिराळ्या काळी, माणसे साधारणपणे सारख्याच स्थितीत असल्यामुळे त्यांच्या मनांत सारखेच कल्पनातरंग कसे उत्पन्न झाले असतील, व त्यांपासून सारखीच कार्ये कशी घडून आली असतील, हे त्या वैविध्यावरून जास्त स्पष्ट होते. सर्व धर्मांतून आढळणाऱ्या—व्यक्तिदृष्ट्या परस्परभिन्न पण जातिदृष्ट्या परस्परसदृश—अशा ह्या असंख्य कल्पना केवळ यदृच्छेने उत्पन्न झाल्या असतील, किंवा केवळ बनावट असतील, अशी कल्पना करण्यास कांहीच आधार नाही. धर्म हे केवळ भट्टांचे धोतांड आहे, ते त्यांनी केवळ आपल्या डोक्यांतून काढिले आहेत, त्यांत सत्याचा अंश विलकूल नाही असे कांही म्हणतात; पण ह्या प्रश्नाच्या संबंधाने जो एकंदर पुरावा आढळून येतो त्याचा निःपक्षपातबुद्धीने विचार केल्यास हे म्हणणे अगदी निराधार होय अशी आपली खात्री होते. धर्म म्हणजे निवळ भट्टांचे धोतांड होय ही गोष्ट संभवते किंवा नाही, एवढ्याच प्रश्नाचा जरी विचार केला तरी आह्मी म्हणतो असेच अनुमान काढावे लागेल. कारण, गत व प्रस्तुत, रानटी व सुधारलेल्या, अशा प्रत्येक समाजातील कांही लोकांनी इतरांस फसविण्यासाठी एकत्र व्हावे, व त्या सर्वांनी समाजाच्या डोक्यांत धूळ टाकण्यासाठी इतक्या परस्परसदृश मार्गांचे अवलंबन करावे, ही गोष्ट विचारदृष्ट्या संभवतच नाही. एखाद घदाचित्

कांहीं लोक असें उत्तर देतील कीं, मनुष्यजात कोठें तरी एका ठिकाणीं वास करित असतां, तिची फाटाफूट होण्याच्या अगोदर, अत्यन्त प्राचीनकाळीं त्या जातीतील भट्टवर्गानें कांहीं तरी धर्मविषयक धोतांड रचलें असेल; व पुढें फाटाफूट झाल्यावर प्रत्येक टोळीनें तें धोतांड आपल्यात्रोत्र नेल्यामुळे, सध्यां सर्व धर्मांतून जो एकप्रकारचा सारखवटपणा दिसतो तो उत्पन्न झाला असेल. ह्यावर आमचें उत्तर आहे कीं, भाषानिरुक्तिशास्त्रावरून ही कल्पना खोटी ठरते. त्या शास्त्रांत निष्णात असणाऱ्या विद्वानांनीं असें सिद्ध करून दाखविलें आहे कीं, धर्माच्या कल्पना व्यक्त करतां येण्यास भाषेची जितकी वाढ झाली पाहिजे तितकी होण्याच्या पूर्वीच मानवजातीची निरनिराळ्या खंडांतून फाटाफूट सुरू झाली. शिवाय, वरील कल्पना एरवीं साधार आहे असें क्षणभर मानिलें तरी, दुसरा एक जबरदस्त आक्षेप तिच्याविरुद्ध दाखवितां येतो. तो हा कीं, धर्मकल्पनेच्या प्रसाराचा जो वास्तविक इतिहास आहे तो कसा घडून आला ह्याची फोड त्या कल्पनेवरून होत नाही. धर्माच्या वाह्यस्वरूपांत कितीहि फेरफार झाले, तरी धर्मविषयक कल्पनेचीं कांहीं तरी मूलतत्त्वे अद्यापि जशाचीं तशींच कायम कां राहिली आहेत, ह्या प्रश्नाचा उलगडा ह्या धोतांड कल्पनेवरून मुळींच होत नाही. वेळोवेळीं निरनिराळ्या धर्मांवर प्रतिपक्ष्यांकडून खरमरीत टीका झाल्यामुळे त्या त्या धर्मांतील विशिष्ट मते आजपर्यंत जरी नष्ट होत गेली आहेत, तरी ह्या विशिष्ट मतांच्या बुडी असणारें जें

महातत्त्व तें तसेंच कायम राहिलें आहे; नष्ट झालेलें नाहीं. कोणत्याही देशांतिल धर्मावर मूर्खपणाच्या विशिष्ट समजुतीचीं व विधीचीं पटलें आजपर्यंत जेव्हां जेव्हां चढलीं आहेत व त्यामुळें त्याची वृज कमी होऊन जेव्हां जेव्हां लोक त्याच्या संबधानें वेपवा झाले आहेत, किंवा त्या धर्मास खोटा असें निर्भीडपणें म्हणूं लागले आहेत, तेव्हां तेव्हां त्या धर्माचे वाली उत्पन्न होऊन त्याचें महत्त्व त्यांनीं पुनः स्थापिलें आहे; व अशा वेळीं त्याचें बाह्यस्वरूप जरी कोठें कोठें बदललें आहे, तरी अंतःस्वरूप कायमच राहिलेलें आहे. हिंदु धर्माचा व्हास, बौद्ध धर्माचा प्रसार, व शंकराचार्यांनीं केलेली हिंदु धर्माची पुनः स्थापना हें ह्या गोष्टीचें उत्कृष्ट उदाहरण होय. तेव्हां अशा रीतीची प्रत्येक देशाच्या इतिहासांत दिसणारी ही जी विलक्षण गोष्ट ती कां व कशी घडून आली, ह्या प्रश्नाचा उलगडा ह्या थोतांड कल्पनेस मुळीच करतां येत नाहीं. एवंच, धर्मकल्पनांचें सर्वत्र असणारें अस्तित्व, प्राचीनकाळच्या निरनिराळ्या जातींतून अगदीं स्वतंत्र पद्धतीनें झालेली त्यांची वाढ, व त्यांचा चिरस्थायी जोम, ह्या सर्व गोष्टी लक्षांत आणतां त्यांचें उत्पत्तिस्थान वर वर नव्हे. तर फार खाले असलें पाहिजे, असें म्हणणें भागच पडतें. सारांश, पुष्कळ लोक म्हणतात त्याप्रमाणें धर्मकल्पना जर अमानुष नसतील, तर हळूहळू जमत जाऊन व्यवस्थित स्वरूपास प्राप्त झालेले जे मनुष्यजातीचे अनुभव त्यांपासून त्या उत्पन्न झाल्या असल्याच पाहिजेत, ही गोष्ट कबूल केल्यावांचून आपणांस गत्यन्तर नाहीं.



कोणी कदाचित् असें म्हणेल कीं, धर्मविषयक कल्पना ह्या धर्मविषयक मनोवृत्तीपासून किंवा धर्मवासनेपासून उत्पन्न झालेल्या आहेत; ही मनोवृत्ति स्वतांची तृप्ति करून घेण्यासाठीं माणसाच्या मनांत कांहीं तरी कल्पनातरंग उत्पन्न करिते; व नंतर बाह्यसृष्टीची उत्पत्ति, स्थिति व लय हीं त्या कल्पनातरंगानुरूप होत असतात असें माणसाच्या मनास भासवूं लागते; व असें झालें म्हणजे ह्या कल्पना हेंच जगांत कायतें सत्य होय असें माणसास वाटूं लागतें. पण असें म्हटल्यानें प्रस्तुत प्रश्नाचा उलगडा होत नाही; तो केवळ एक पायरी मार्ग मात्र जातो. कांहीं तरी धर्मकल्पना आपल्यांत असावी अशी माणसास इच्छा झाल्यावरून धर्माचे विचार त्याच्या मनांत उत्पन्न झाले असोत, किंवा धर्मविषयक मनोवृत्ति व धर्मविषयक कल्पना ह्यांचें उत्पत्तिस्थान एकच असो, ही मनोवृत्ति आली कोठून?—हा प्रश्न उत्पन्न होतोच होतो. आतां, ही मनोवृत्ति मानवी स्वभावाचाच एक घटक आहे, ही गोष्ट वरील क्लृप्तीवरूनच ध्वनित होते; व ज्यांस ह्या अनुभवकृतीपेक्षां इतर क्लृप्त्या जास्त पसंत असतील त्यांसहि ती गोष्ट नाकत्रूल करतां येत नाही. आतां, बहुतेक मानवजातींत नेहमीं जागृत असणारी, व ज्यांच्यांत ती उघड-उघड दिसत नाही त्यांच्यांतहि कधीकधी उत्पन्न होणारी अशी जी ही धर्मविषयक मनोवृत्ति किंवा धर्मवासना ती माणसाच्या एकंदर मनोवृत्तीच्याच वर्गांत लेखणें जर अनिवार्य असेल, तर ती त्या वर्गातील नाहीच असें म्हणणें विचारशक्तीस मानवत नाही. व

असें जर आहे तर इतर वासनांप्रमाणें, ही उत्पन्न झाली कशी व तिचा उपयोग काय, हे प्रश्न विचारणें आपणास भागच पडतें. पहा ! हा मनोधर्म असा आहे कीं कर्मांत कमी म्हटला तरी माणसाच्या एकंदर स्थितीवर त्याचा जबरदस्त परिणाम घडत आलेला आहे; एकंदर ऐतिहासिक कालाकडे नजर देतां त्या सर्व कालांत ह्या मनोधर्माचा पगडा सर्वत्र स्पष्ट स्पष्ट दृष्टीस पडतो; व सध्यां तर पुष्कळ संस्थांचा तो केवळ जीव आहे, त्याच्या जोरावर सतत वाद सुरू आहेत, व माणसाच्या हातून दररोज होणाऱ्या असंख्य कृति त्याच मनोधर्माच्या स्फूर्तीवर होत आहेत. असें जर आहे तर तो कसा उत्पन्न झाला व त्याचें फल काय हें ज्या तत्त्वमीमांसिसच स्पष्ट करून सांगतां येत नाही ती तत्त्वमीमांसा अत्यन्त अपुरी होय असें म्हटलें पाहिजे. ह्या मनोधर्माचा अर्थ काय ? ह्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यांत दुसरा कोणताहि उद्देश जरी साधत नसला तरी, तत्त्वज्ञानांतील हा एक विषय आहे हें ध्यानांत आणून तरी त्याचा उलगडा करणें आपणास भाग आहे; व हें काम आपण आपल्या शिरावर घेण्याचें जर नाकारिलें, तर आपली तत्त्वमीमांसा कुचकामाची होय असें आपल्यास मुकाट्यानें कबूल करावें लागेल, म्हणून आतां त्या कामास लागूं.

ह्या ठिकाणीं दोनच कल्पना आपणास करतां येण्यासारख्या आहेत. इतर सर्व मनोधर्मांप्रमाणें धर्मकल्पनांस जागृत करणारा मनोधर्महि ईश्वरानें स्वेच्छेनें मुद्दाम निर्माण केला, ही एक कल्पना; व इतर मनो-

धर्माप्रमाणें हाहि मनोधर्म उत्क्रान्तिव्यापारानें उत्पन्न झाला, ही दुसरी कल्पना. ह्यांपैकी पहिली कल्पना आपल्या एकंदर पूर्वजांस मान्य होती; व सध्यांच्या लोकांपैकीहि पुष्कळांस ती अद्यापि मान्य आहे. तिचाच जर आपण स्वीकार केला, तर प्रस्तुत प्रश्नाचा निकाल तेव्हांच होतो. तो असा की, सृष्टिनिर्मात्यानें धर्मवासना माणसांत मुद्दाम निर्माण केली, व तिच्यावरून त्या निर्मात्याकडे आपलें लक्ष जावें असाच त्याचा उद्देश आहे. पण जर आपण दुसरी कल्पना बरोबर मानिली, तर पुढील प्रश्न लागलेच उद्भवतात. धर्मवासनेची उत्पत्ति कोणत्या परिस्थितीमुळे घडून आली ? आणि तिचें काम काय ? हे प्रश्न योग्य आहेत ही गोष्ट कबूल करणें आपणास भाग आहे; व त्यांस सर्भक उत्तरें शोधून काढणें हेंहि आपणास भाग आहे. माणसांस बाह्यसृष्टीचें ज्ञान इंद्रियद्वाराच होत असल्यामुळे त्या इंद्रियांचें बाह्यसृष्टीशीं नेहमीं दळणवळण चालू असतें; व त्याचे माणसाच्या मनावर सारखे परिणाम घडत असतात; असे परिणाम घडत असल्यामुळेच एकंदर मनोधर्म उत्पन्न होतात; असें, ही दुसरी कल्पना स्वीकारिल्यास, मानणें भाग आहे. व असें जर आहे, तर धर्मवासनारूपी मनोधर्म उत्पन्न होऊन वाढत जाईल अशा प्रकारचीं कांहीं तरी कारणें बाह्यसृष्टींत असलीं पाहिजेत हीहि गोष्ट कबूल करणें आपणास भाग आहे. तात्पर्य, इतर मनोधर्माप्रमाणें हाहि मनोधर्म सृष्टिनियमांस अनुसरूनच उत्पन्न झाला आहे, त्याचीं कांहीं निराळ्या रीतीनें निर्मिति झालेली नाही,

हे आपणास कबूल करणे अवश्य आहे. तसाच उत्क्रान्ति तत्त्वाचा दुसरा एक असा सिद्धान्त आहे की कोणत्याही वस्तूची नीचतर स्वरूप जाऊन व उच्चतर स्वरूप प्राप्त होऊन, जी वाढ होत असते तिचे धोरण त्या वस्तूस बाह्यसृष्टीशीं प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष रीतीने जास्त अनुरूप करणे हे असते. ( ह्या ठिकाणी 'वस्तु' शब्द फार व्यापक अर्थी योजिलेला आहे. सृष्टीतील प्रत्येक सजीव व निर्जीव वस्तु व प्रत्येक इतर गोष्ट हिचा समावेश ह्या शब्दांत होतो. तेव्हां अर्थात् माणूस, त्याची इंद्रिये व त्याचे मनोधर्म ह्यांचाहि अंतर्भाव वस्तुशब्दांत होतोच होतो. ) व असे जर आहे, तर हा मनोधर्म जो उत्पन्न झाला तो कोणत्या तरी रीतीने माणसास हितप्रद होण्यासाठीच झाला असला पाहिजे, असेहि अनुमान करणे आपणास भागच पडते. एवंच, दोन्ही कल्पनांपासून शेवटी एकच तत्त्व निष्पन्न होते. धर्मवासना ही सृष्टिकर्त्याने मुद्दाम निर्माण केली आहे असे एक आपणास समजले पाहिजे, किंवा स्वाभाविक कारणांचा व्यापार होऊन हळूहळू ती उत्पन्न झाली असे समजले पाहिजे; व ह्या दोन कल्पनांपैकी कोणतीहि आपण मान्य केली, तरी ह्या वासनेचा पूज्य-बुद्धीने विचार करणे हे आपले कर्तव्य होय.

आणखी एक गोष्ट विचार करण्यासारखी आहे, ती विसरतां कामा नये; व जे शास्त्राचा व्यासंग करणारे आहेत त्यांच्या नजरेस तर ती मुद्दामच आणिली पाहिजे. ह्या लोकांना स्थापन केलेल्या सिद्धांतांशी व्यवहार करण्याचा नेहमीं सराव असतो; व ज्या गोष्टींचे

ज्ञान अद्यापि झालें नसेल त्यांचा शोध पुढें केव्हां तरी लागेलच असें मानण्याची त्यांस संवयच असते. असें आहे तरी, आपलें ज्ञान कितीहि विस्तृत होवो, शोधक बुद्धीची तृप्ति तेवढ्यानें कधीहि व्हावयाची नाही, आणखी आणखी ज्ञानसंपादन करण्याची हाव त्या बुद्धीस नेहमी राहणारच, ही गोष्ट ते कधीकधी विसरत असतात. निश्चित किंवा स्पष्ट ज्ञानानें जितका विचार करणें शक्य असेल तितक्या विचाराचा जो अत्यन्त विस्तीर्ण प्रदेश तो कधीच पूर्णपणें भरला जाणार नाही. शोध करून वस्तूचा कितीहि मागमोस लाविला तरी— त्याच्या पर्याकडे काय आहे ? हा प्रश्न नेहमी उभा राहतोच, व तसा नेहमी राहिलाच पाहिजे. आकाशाच्या किंवा पोकळीच्या मर्यादेची अशी कांहीं कल्पना आपणास कधी करतां यावयाची नाही कीं, त्या मर्यादेच्या पर्याकडे पोकळी आहे किंवा नाही हा प्रश्नच पुनः निघूं नये. तद्वतच, कोणत्याहि वस्तूचें इतकें खोल स्पष्टीकरण आपणास कधीही करतां यावयाचें नाही कीं, ह्या स्पष्टीकरणाचें स्पष्टीकरण काय ? हा प्रश्नच पुनः कधी निघूं नये. शास्त्र हा एक सर्वांगांनीं हळू-हळू मोठा होत जाणारा एक भरीव गोल आहे, अशी जर कल्पना केली, तर आपणास असें म्हणतां येईल कीं, ह्या गोलाचा पृष्ठभाग जेवढा जेवढा मोठा करावा, तेवढा तेवढा सभावतालच्या अज्ञानरूपी पोकळ गोलार्शी त्याचा संबंध अधिकाधिकच वाढत जातो. सारांश आपलें शास्त्रीय ज्ञान जितकें जितकें वाढत जाईल तितकें तितकें, विश्वांतील प्रत्येक वस्तूविषयी आपलें

अज्ञान किती अगाध आहे, हें आपणास स्पष्टपणें कळू लागतें. असें आहे म्हणून मनोव्यापाराच्या परस्पर-विरुद्ध अशा दोन सरण्या नेहमीं कायमच राहिल्या पाहिजेत. एक, समजण्यासारख्या गोष्टी समजून घेण्याची; व दुसरी, कधींही न समजणाऱ्या गोष्टी समजण्याबद्दल खटपट करण्याची हल्लीं प्रमाणें पुढेंहि सर्वकाळीं, माणसाच्या मनाची व्यापृति निश्चित किंवा ज्ञात गोष्टी व त्यांचे संबंध एवढ्यांशींच केवळ राहावयाची नाही, तर ह्या ज्ञात गोष्टी व त्यांचे संबंध ह्यांवरून गर्भित होणारें असें जें कांहीं अनिश्चित त्यांच्याशींहि राहणारच. तात्पर्य, ह्या विश्वांतिल प्रत्येक वस्तूचें जें कांहीं परमबीज आहे, व ज्याच्या केवळ लांबी, रुंदी, जाडी, रंग, रुचि, इत्यादि बाह्य गुणधर्मांचेंच आपणास ज्ञान होऊं शकतें, तें परमबीज काय असावें ह्याची कल्पना करण्यासाठीं खटपट करण्याची जी माणसाच्या मनाची साहजिक प्रवृत्ति ती नेहमीं अतृप्त राहिल्यामुळे कायम राहणारच. एवंच, ज्ञानाला ज्ञानशक्तीचें सर्वक्षेत्र ज्याअर्थी कधींहि व्यापून टाकतां यावयाचें नाही—जें ज्ञानाच्या आढोक्याच्या पलीकडचें आहे त्याचा विचार करण्याची शक्ति मनास असण्याची शक्यता जर नेहमींच कायम रहावयाची आहे—तर धर्म म्हणून कांहीं तरी सतत कायम राहणारच; कारण कोणत्याहि प्रकारचा धर्म घेतला, तरी इतर गोष्टींत नाही असा एक विशेष गुण त्याच्यांत नेहमीं दृष्टीस पडतोच; तो गुण हा कीं, त्याचा ( धर्माचा ) विषय नेहमीं अनुभवाच्या आधाराच्या बाहेर-

चा असतो. कारण त्या आवाराच्या आंतील विषय हा शास्त्राचा होय, धर्माचा नव्हे.

एवंच, सध्यांच्या प्रचलित असलेल्या धर्मापैकी कांहीं किंवा सर्वच धर्म कितीहि व्यंगमय असोत, त्यांच्यांतील वेडेपणाच्या गोष्टी कितीहि ढळढळीत असोत व ते खरे म्हणून ठरविण्यासाठी त्यांच्या अभिमान्यांनी दाखविलेली प्रमाणे कितीहि अप्रयोजक असोत, त्यांच्या मुळी बहुतकरून जें सत्य असण्याचा संभव आहे त्याकडे आपणास दुर्लक्ष करतां कामा नये. पुष्कळ लोकांत प्रसृत असलेली समजूत बहुधा सर्वांशीं निराधार नसते हें कारण, प्रत्येक धर्मांत सत्याचें कांहीं तरी बीज असतें असें मानण्यास पुरे आहे; पण धर्मसमजूती सर्वत्र आहेत हें कारण ह्याठिकाणीं जास्त आहे, व म्हणून तसें मानण्यास आपणास जास्तच आधार सांपडतो. शिवाय धर्मवासनेची उत्पत्ति कशी का झालेली असेना, ती प्रत्येकांत आहे हा, तसें मानण्यास आणात्री एक महत्त्वाचा पुरावा ह्या ठिकाणीं सांपडतो. शिवाय, शास्त्रज्ञेय कांहीं गोष्टी आहेत असें म्हटलें म्हणजे शास्त्राज्ञेय म्हणून कांहीं तरी आहे असें मानावेंच लागते. बाप म्हटला म्हणजे जसा मुलाचा विचार लागलाच मनांत येतो, एरवीं बाप ही कल्पना जुळत नाही, तद्वतच शास्त्र किंवा ज्ञेय असें म्हटलें म्हणजे विरोधानें नशास्त्र किंवा अज्ञेय कांहीं तरी मानावेंच लागते. व बुद्धीचा उपयोग जसा शास्त्राच्या विषयांत करावयाचा तसा ह्या धर्मवासनेचा उपयोग नशास्त्राच्या विषयांत केला पाहिजे. व ही गोष्ट प्रत्येक धर्माच्या

बुद्धी सत्य आहे असें मानण्यास तिसरा महत्त्वाचा आधार होय. म्हणून कोणताहि धर्म जरी वस्तुतः खरा नसला, तरी एकंदर धर्म हे सत्याच्या छाया तरी होत असें मानण्यास कांहींएक हरकत नाही.

९. इतका वेळ आर्हो जें धर्माचें मण्डन केलें तें जसें धर्माभिमान्यांस निरर्थक वाटण्याचा संभव आहे, तसें आर्हो जें आतां शास्त्राचें मण्डन करणार आर्हो तें शास्त्राभिमान्यांस निरर्थक वाटणारच. धर्मांत सत्य आहे ही गोष्ट उघडच आहे; ती सिद्ध करण्यास इतकी प्रमाणें दाखविण्याची काय जरूर होती? असें जसें धर्माभिमानि सहज म्हणतील, तद्वत् शास्त्राच्या सत्यत्वाच्या संबधानें शास्त्राभिमानिहि तसेंच विधान करतील. तथापि धर्माचें मण्डन करणें वास्तविकरीत्या जितकें अवश्य होतें तितकेंच शास्त्राचें मण्डन करणें हेंहि अवश्य होय. धर्मातील मूर्खपणाच्या गोष्टींबद्दल तिरस्कार उत्पन्न झाल्यामुळें व त्यांतील लुचेगिरीच्या गोष्टींबद्दल ओकारी आल्यामुळें कित्येकांस धर्माचा इतका तिटकारा आलेला असतो कीं, त्याच्या मुळीं कांहीं सत्य असेल ही गोष्ट ते बिलकूल ध्यानांत आणीत नाहींत. असे जसे कांहीं लोक आदळतात तसे दुसरे कांहीं लोक असे आदळतात कीं, आपल्या अत्यन्त मोलवान् अशा धर्मविषयक समजुतीवर शास्त्रज्ञ अतिशय कडक टीका करून त्यांचा उच्छेद करितात असे पाहून त्यांस अत्यंत क्रोध आलेला असतो; व त्या क्रोधाच्या भरांत ते एकंदर शास्त्राचाच अतिशय धीट करूं लागतात. असा धीट येण्याचें कारण काय



म्हणून त्यांस विचारिलें तर उघडपणें तें दाखविण्याची त्यांची तयारी असते असें नाहीं. पण आपल्या कांहीं आवडत्या धर्मविषयक मतांस शास्त्रानें आजपर्यंत कसें अगदीं डळमळीत करून सोडिलें आहे ह्याचें त्यांस चांगलें स्मरण असतें; व त्यामुळे त्यांस अशी शंका उत्पन्न होते कीं, न जाणो कदाचित् शास्त्राचे तडाके खातां खातां शेवटीं आपली धर्माची एकंदर इमारतच पायासकट कोसळून पडेल; व ह्या संशयामुळेच एक-प्रकारची जबर भीति त्यांस उत्पन्न झालेली असते; पण ती त्यांस बोलून दाखवितां येत नाहीं.

शास्त्र म्हणजे काय ? शास्त्र म्हणजे सामान्यज्ञानच; दुसरें कांहीं नाहीं; पण जरासें जास्त व्यवस्थित ज्ञान; इतकेंच काय तें. तेव्हां शास्त्राचा द्वेष करणें हें किती वेडेपणाचें काम आहे बरें ? शास्त्राचा जर निषेध करावयाचा असेल, तर त्याबरोबर एकंदर ज्ञानाचाच निषेध केला पाहिजे. तसें करण्यास हे शास्त्रद्वेषे तयार आहेत काय ? हिंवाळ्यापेक्षां उन्हाळ्यांत सूर्य अधिक लवकर उगवतो व अधिक उशिरां मावळतो, असें विधान करण्यापासून कांहीं नुकसान आहे असें, आह्मांस वाटतें, केवढाहि धर्माध असला तरी त्यास वाटणार नाहीं; उलट, असेंही कबूल करील कीं, ही गोष्ट समजल्यापासून कांहीं तरी नफाच आहे. कारण रोजचीं कृत्ये करण्यास असल्या ज्ञानाची मदतच होणार आहे. असें जर आहे, तर ज्योतिःशास्त्राचा द्वेष करणें हें किती वेडेपणाचें काम आहे बरें ? कारण ज्योतिःशास्त्र म्हणजे काय ? ज्योतिःशास्त्र म्हणजे

केवळ अशा प्रकारच्या, अवलोकन करून ठरविलेल्या अनेक गोष्टींचा एक व्यवस्थित समुच्चय आहे; दुसरें कांहीं नाहीं. विशेष इतकाच कीं, हें अवलोकन फारच बारीक रीतीनें केलेलें असतें, तसेंच, तें पुष्कळ स्वस्थ -ज्योतींविषयीं केलेलें असतें, व आकाशांतील ज्योतींची एकंदर स्थिति कशी आहे ती ध्यानांत यावी, व त्यांच्याबद्दल आपल्या चुकीच्या कल्पना नष्ट व्हाव्या, अशा रीतीनें त्याचें विवरण केलेलें असतें. पाण्यांत लोखंड पुष्कळ दिवस असलें तर गंजतें, शिजवलेलें अन्न पुष्कळ दिवस ठेवलें तर नासतें, लांकडें चुलींत घातलीं म्हणजे जळूं लागतात, ह्या गोष्टी आपल्या मुलास उपयुक्त म्हणून समजवून देण्यास, शास्त्राची जबरदस्त भीति पडलेला असा देखील धर्माभिमानांनीं मार्गेंपुढें पाहणार नाहीं. पण ह्या सर्व रसायनशास्त्रांतील गोष्टी आहेत; व एकंदर रसायनशास्त्र हें अशाच गोष्टींचें बनलेलें आहे. विशेष इतकाच कीं, त्यांचा खरेपणा बारकाईनें निश्चित केलेला असतो; व अशा रीतीनें मिळविलेले जें ज्ञान त्याचें वर्गीकरण अशा पद्धतीवर केलेलें असतें, व त्यावरून असे सामान्य सिद्धान्त ठरविलेले असतात, कीं त्यावरून अमुक द्रव्यास अमुक केलें असतां अमुक स्थिति प्राप्त होईल असें आपणांस खात्रीनें सांगतां यावें; मग तें मूलद्रव्य असो किंवा संयुक्तद्रव्य असो. हीच गोष्ट इतर सर्व शास्त्रांस लागू आहे. आपल्या दररोजच्या अनुभवावरून त्या सर्वांनी उत्पत्ति होते. अगदीं हळूहळू, लक्षांत न येईल अशा रीतीनें त्यांची याद चालली अ-

सतां, त्यांच्या ठायीं जास्त जास्त दूरच्या व जास्त जास्त संमिश्र अशा अनुभवांचा समावेश होऊं लागतो, व त्याबरोबर त्या अनुभवांची संख्याहि वाढत जाते. नंतर हे अनुभव एकमेकांवर व इतर कारणांवर कसे अवलंबून असतात त्याचे नियम त्या त्या शास्त्राचे व्यासंगी बसवूं लागतात; आणि आपल्या नेहमींच्या पाहण्यांतील पदार्थांचें ज्ञान अशाच नियमांचें बनलेलें असतें. एकंदर ज्ञानाचा विस्तार घेतला, तर त्यापैकीं अमुक एक ज्ञान म्हणजे सामान्यज्ञान व त्याच्या पलीकडचें जें ज्ञान तें शास्त्रीय ज्ञान, अशी रेपा कधीहि काढतां यावयाची नाही. आणि सामान्य गोष्टींचें अवलोकन केल्यानें जगांतील आपले व्यवहार सुरळीत चालण्यास व सुख होण्यास जशी मदत होते, तशीच शास्त्रांतील अतिगहन व अतितात्त्विक अशा विचारांनीहि होते; व ह्याच उद्देशानें ते विचार शास्त्रज्ञ करित असतात. कधीं प्रत्यक्ष मदत होते; कधीं अप्रत्यक्ष रीतीनें होते; पण कशी तरी मदत होतेच होते. आपल्या समोवतालच्या पदार्थांचे गुणधर्म काय आहेत ह्याची रानटी माणसास जी माहिती असते त्यावरून त्यास आपले व्यवहार चालविण्यास जितकी मदत होत असेल त्यापेक्षां पदार्थविज्ञानशास्त्राचें जें आपणांस ज्ञान आहे त्यानें आपले रोजचे व्यवहार सुरळीत चालून सुखप्रद होण्यास आपणास फारच जास्त मदत होते; किंवाहुना त्यावांचून आपले चालतच नाही. कारण निरनिराळे पदार्थ करण्याचे कारखाने, व आगगाड्या, आगचोटी वगैरे एकंदर गमनसाधनें हीं त्याच शास्त्राच्या ज्ञाना-

पासून आपणांस प्राप्त झालेली आहेत. त्यांच्यावांचून आपले एक दिवस तरी चालेल काय ? आपल्या शरीराच्या आसपास असणारे जे अनेक पदार्थ त्यांतील हितकर कोणते व हानिकर कोणते, ह्याची आपल्यास जी सामान्य माहिती असते त्यावरून आपल्या शरीराचे संरक्षण करण्यास आपणांस जितकी मदत होत असेल, तितकीच सरासरी, शारीर व इंद्रियविज्ञान ह्या शाखांच्या सिद्धान्तांनी त्या कामी हल्ली आपणांस मदत होते. प्रत्यक्ष होत नाही, तर अप्रत्यक्ष होते. म्हणजे, वैद्य व आरोग्यरक्षक ह्यांच्या द्वारा होते. कारण ते लोक ह्या शाखांच्याच धोरणाने आपणांस रोगमुक्त करण्यास किंवा हातापायांस इजा झाली तर ती बरी करण्यास इलाज करीत असतात; व तसे रोग व तशा इजा न व्हाव्या एतदर्थ काय काय खबरदारी घ्यावी हें आपणांस शिकवितात. तात्पर्य, एकंदर शास्त्र म्हणजे एकप्रकारची दूरदृष्टि आहे; पुढे काय होणार तें अगोदर कळण्याची ती एक प्रकारची गुरुकिल्ली आहे; आणि सुखप्रद गोष्टी संपादन करणे व दुःखप्रद गोष्टींपासून दूर राहतां येणे हाच एकंदर दूरदृष्टीचा कमजास्त प्रमाणाने मुख्य उपयोग होय. आपल्या मार्गात एकादा अडचण करणारा पदार्थ पडला आहे हें त्याच्यावर जाऊन अडखळण्याच्या पूर्वी नजरेस आल्याने आपण जसे त्यावर जाऊन अडखळत नाही, तद्वतच आपले जे दूरवरचे उद्देश असतील ते साधण्याच्या कामी आपण गुंतलो असतां, मध्ये काय काय विघ्ने येण्याचा संभव आहे हें शास्त्रसिद्धान्तज्ञानरूपी तीक्ष्ण

दृष्टीने आपणांस अगोदर समजल्यामुळे, तीं विघ्ने आपणांस टाळतां येतात, व इष्टकार्यसिद्धि करून घेतां येते. एवंच, रोजच्या व्यवहारार्थें अत्यन्त साधें असें जें ज्ञान, व शास्त्रीय सिद्धान्तांचें अतिशय संमिश्र व गहन असें जें ज्ञान, त्या दोहोंची उत्पत्ति व उपयोग हीं एकच असल्यामुळे, त्या दोघांनाहि एकाच मापानें लेखिलें पाहिजे. सामान्यज्ञान तेवढेंच उपयुक्त व अवश्य समजून शास्त्रीय ज्ञानाचा उगीच बाऊ करतां कामा नये, किंवा उपेक्षा करतां कामा नये. ज्ञानापासून फायदा आहे ही गोष्ट जर आपणांस कबूल असेल तर आपले बुद्धीनें जितकें विस्तृत ज्ञान आपणांस प्राप्त होईल तितक्या सगळ्याचा आपणांस स्वीकार केला पाहिजे; व तसें करावयाचें नसेल तर शास्त्रीय ज्ञानाबरोबर सर्वांच्या आटीक्यांतील जें सामान्यज्ञान त्याचाहि त्याग केला पाहिजे. एका ज्ञानाचा तेवढा स्वीकार करावयाचा, व दुसऱ्याचा त्याग करावयाचा, असें केल्यानें आपल्यावर दुटप्पीपणाचा आरोप यावयाचा. तो टाळणें असेल तर तसें करतां कामानये. स्वीकार करावयाचा तर सर्वच ज्ञानाचा केला पाहिजे. नाहीतर सर्वांचाच त्याग केला पाहिजे; दुसरी तोड नाही. बुद्धीच्या प्रभावानें होणाऱ्या एकंदर ज्ञानाचा स्वीकार करणें किंवा पशुंप्रमाणें आपल्यालाहि जें अतिशय क्षुद्र ज्ञान असेल त्याचाहि त्याग करणें ह्या दोन मार्गांशिवाय तिसरा मार्ग विचारदृष्ट्या ह्या ठिकाणीं उघडा दिसत नाही.

पण, ' एकंदरीत शास्त्राचे सिद्धान्त खरे आहेत

किंवा नाहीत ?—' ह्या प्रश्नाचा विचार करणें हें ह्या ठिकाणीं आमचें मुख्य कर्तव्य आहे. व त्याला उत्तर इतकेंच पुरे आहे कीं, असा प्रश्न विचारणें म्हणजे सूर्य आपणास प्रकाश देतो कीं नाही हा प्रश्न विचारण्यासारखेंच आहे. आणि धर्माभिमानांनी लोकांस मनांतून शास्त्राची इतकी जबर भीति वाटते ह्याचें तरी इंगित हेंच आहे कीं, शास्त्राचे बहुतेक सिद्धान्त अगदीं खरे आहेत हें त्यांस माहीत आहे; व ते इतके उघड उघड खरे आहेत कीं ते खोटे म्हणण्याची सोयच नाही. तरी जर कांहीं सवड असती तर त्यांनीं तसें म्हणण्यास मुळींच कमी केलें नसतें. गणितशास्त्र, पदार्थविज्ञान शास्त्र, ज्योतिःशास्त्र इत्यादि ज्या शास्त्राच्या मोठमोठ्या शाखा त्यांची वाढ आज दोन हजार वर्षे चालली असतां त्यांच्यावर प्रत्येक पिढीच्या लोकांनीं होतील तितके टीकारूपी व इतर प्रकारचे कडक हल्ले केलेले आहेत. ग्यालिलियो, कोपर्निकस इत्यादिकांचा पोपानें व त्याच्या अनुयायांनीं कसकसा छळ केला हें ध्यानांत आणिलें म्हणजे वरील म्हणण्याची सत्यता बरोबर कळून येईल. असो. पण ह्या सर्व प्रकारच्या तडाक्यांतून हीं शास्त्रे निभावून आली आहेत इतकेंच नाही, तर त्यांच्या सिद्धान्तांच्या सत्यतेबद्दल दिवसेंदिवस जास्त जास्तच प्रतीति येत चालली आहे. धर्म व शास्त्र ह्यांच्या सिद्धान्तांच्या संबधानें आजपर्यंत कसकशी स्थिति झाली आहे हें ताडून पाहिलें म्हणजे आमच्या वरील विधानाची सत्यता तर जास्तच स्पष्टपणें लक्षांत येते. प्रारंभी धर्माची पुष्कळ गर्ते बहुतेक सर्वांस

मान्य होती; पण प्रत्येक शतकांत पहावें तों त्या मतांपैकी एकेका सत्यतेबद्दल लोकांस जबरदस्त शंका येऊं लागली; व ती हळूहळू लोक टाकून देऊं लागले. तात्पर्य गेल्या दोन हजार वर्षांत धर्माची वाढ न होतां उलट त्यास जास्त जास्त ग्लानि येत चालली आहे, व त्याच्या अनुयायांची संख्या वाढण्याच्या ऐवजी उलट कमी होत चालली आहे. इकडे शास्त्राकडे पहावें तों स्थिति अगदीं उलट दिसते. प्रारंभी शास्त्राचे सिद्धान्त थोडक्या जिज्ञासु अशा लोकांस कबूल असत; पण हळूहळू ते जास्त जास्त लोकांस मान्य होऊं लागून हल्लीं तर बहुतेक सर्व लोकांस संमत झालेले आहेत; व त्यांतील बहुतेक सिद्धान्तांच्या विरुद्ध कांहींच शंका घेतां येत नाहीं हें नाकबूल करण्याची हल्लीं कोणाचीच छाती नाही. जगांतील एकंदर शास्त्रवेत्ते, आपल्यापैकी कोणी एकादा नवीन सिद्धान्त काढिल्यास त्याची जितकी वारकाईनें चवकशी करवेल तितकी करीत असतात, व त्यास अनुभवाच्या कसास वारंवार लावून त्याच्यांत केंसाइतकी चूक असली तरी बेलाशक काढितात, व ती भिडेखातर न लपवितां तिची लागलीच जिकडे तिकडे टिमकी वाजवितात, हें ह्या धर्मवाद्यांस पुरें ठाऊक आहे. आणखी हेहि त्यांना पक्कें माहीत आहे कीं, शास्त्रज्ञांनीं आपापल्या विषयांच्या संबंधानें अगोदर केलेलीं भविष्ये दररोज उतरत असल्यामुळे, आणि जीं विविध कलाकौशल्यें शास्त्रीय सिद्धान्तांच्या धोरणावर उत्पन्न झालीं आहेत त्यांचा एकसारखा दिग्विजय व प्रसार होत असल्यामुळे, ते सिद्धान्त खोटे म्हण-

आमचा तेवढा धर्म ईश्वरप्रणीत आहे असे म्हणत असतात. आखी म्हणतो इतरत्र कोठे हें प्रणीतत्व असो वा नसो; शास्त्र मात्र खरोखरच प्रणीत आहे ह्यांत बिलकूल संशय नाही. व तें प्रणयन कसलें म्हणाल तर विश्वांत सर्वत्र सुव्यवस्थितपणा कायमचा दिसतो, विश्वाच्या नियमांत काडीभर ढळमळ होत नाही, ह्या सत्याचें होय. तें सत्य आपणा सर्वांचे ठायीं जी बुद्धि वास करीत आहे तिच्याच द्वारा आपणास कळतें; व तें एक दिवस नाही, दोन दिवस नाही, तर सतत व सर्वत्र कळून येतें. हें कळून येणारें सत्य बरोबर आहे किंवा नाही ह्याचा आपापल्या शक्तीप्रमाणें नेहमीं ताळा घेत असणें हें प्रत्येक माणसाचें पहिलें कर्तव्य होय; व तो ताळा जमल्यास अतिशय लीनबुद्धीनें त्या सत्याचा स्वीकार करणें हें दुसरें कर्तव्य होय.

६. तात्पर्य, ह्या महावादाच्या दोन्ही पक्षांच्या बाजूंस सत्य असलेंच पाहिजे असें वरील विवेचनावरून उघड होतें. एकापक्षां धर्माच्या सामान्य स्वरूपाचा निःपक्षपातबुद्धीनें विचार केला असतां आपणास असें दिसून येतें कीं, कापडांत जसे उम्या ताण्यांतून आडवे ताणे गेलेले सर्वत्र दृष्टीस पडतात, तशा माणसाच्या आजपर्यंतच्या एकंदर इतिहासांत धर्मकल्पना सर्वत्र दृग्गोचर होतात. बरे, दुसऱ्यापक्षां शास्त्राचा विचार करतां, तें तर प्रत्यक्ष घडून येणाऱ्या गोष्टी व्यवस्थित रीतीनें लावूनच बनवलेलें आहे, त्याची वाढ सतत चालली आहे, व त्याच्यांतील चुकीचा अंश जात जाऊन त्यास सतत अधिकाधिक पूर्णपणें शुद्धतर स्वरूप येत



चाललें आहे, ह्या गोष्टी दळदळीत दिसत आहेत. आणि अशा रीतीने धर्म व शास्त्र ह्या दोहोंचाहि पाया जर अविनाशी सत्यावर किंवा वस्तुस्थितीवर अवलंबून आहे तर त्या दोहोंच्या मुळी त्यांचा तंटा मिटेल असे कांहीं तरी एकवटपणाचें बीज असलेंच पाहिजे. ह्या विश्वांत दोन जातींचीं सत्ये आहेत, व तीं इतकीं पूर्णपणें परस्परविरुद्ध आहेत कीं त्याचा विरोध कधींच नाहींसा व्हावयाचा नाहीं, ही कल्पना अगदींच संभवत नाहीं. आपणास दिसतें तें एक जग नव्हे, तर दोन आहेत, एक देवाचें आहे, व एक सैतानाचें आहे; त्यांपैकी धर्मरूपी जें जग आहे तें देवानें उत्पन्न केलेलें आहे, व शास्त्ररूपी जग सैतानानें केलेलें आहे, अशी कांहीं कल्पना केली तरच हा विरोध नित्य आहे असें जें धर्मांध निःशंकपणें विधान करीत असतात तें कदाचित् बरोबर असेल, अशी कल्पना तरी करतां येईल. एरवीं हें विधान मनानें नुसतें आकलतां देखील येत नाहीं. मग त्याचें सत्यत्व लक्षांत येणें दूरच राहिलें. म्हणून हें विधान ज्यांस मान्य नसेल त्यांना असें कबूल करणें भाग आहे कीं, धर्म व शास्त्र ह्यांच्यांत जो एवढा विरोध दिसतो तो केवळ बाह्य असून त्याच्या बुडी त्यांचा पूर्ण समेट होण्याचें कांहीं तरी तत्त्व आहेच आहे.

म्हणून आपल्या विरुद्ध पक्षास आपल्या बाजूस सत्य आहे असें म्हणण्यास आधार आहे हें ह्या दोन्ही पक्षांपैकी कोणीही नाकबूल करतां कामा नये. जो कोणी ह्या विश्वाचें निरीक्षण धर्माच्या दृष्टीनें करीत असेल,

त्यानें असें ध्यानांत आणण्यास शिकलें पाहिजे कीं, ज्यास आपण शास्त्र म्हणतो तो एकंदर सत्याचाच एक घटकांश होय; व म्हणून त्या सत्याच्या दुसऱ्या घटकांशास ( धर्मास ) आपण जितका मान देतो तितका ह्यासहि दिला पाहिजे. बरें जो ह्या विश्वाचें निरीक्षण शास्त्रदृष्ट्या करित असेल त्यानें असें ध्यानांत आणावें कीं, आपण ज्यास धर्म म्हणून म्हणतो, तोहि त्याच अखिल सत्याचा एक घटकांश आहे, व म्हणून इतर सत्यांप्रमाणें अगदीं निःपक्षपातबुद्धीनें हाहि शास्त्राचाच एक विषय आहे असें धरून चाललें पाहिजे. दुसऱ्या पक्षाच्या बाजूस शिकण्यासारखें कांहीं तरी आहे अशी मनाची पक्की खात्री बाळगून तें समजून घेण्यास खटपट करणें हें प्रत्येक पक्षास भूषणावह आहे; व शिवाय अशीहि खात्री प्रत्येक पक्षांनें बाळगिली पाहिजे कीं, दुसऱ्या पक्षाकडे जें शिकण्यासारखें कांहीं तरी आहे तें आपण शिकलों म्हणजे त्याच्याच पायावर आपला दोषांचा पूर्ण समेट होऊं शकेल. असो. तात्पर्य, हें 'कांहीं तरी' कसें शोधून काढावयाचें ?—ह्या दोन पक्षांचा समेट कसा करावयाचा ?—ह्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यास आपण दीर्घ प्रयत्न केला पाहिजे. आतां हा जो समेट करावयाचा तो कसावसा करावयाचा नाही; आपणास केवळ वेळ मारून न्यावयाचा नाही. तसले समेट वरचेवर कांहीं लोक करूं पाहत असतात; पण त्यांचें त्यांस पुरें माहीत असतें कीं, हा समेट केवळ कृत्रिम व तूर्तातूर्त होय. तसला समेट आपणास करणें नाही. आपणास समेट करावयाचा तो

अशा शर्तीवर करावयाचा की त्याच्या योगाने खराखुरा व कायमचा समेट व्हावा; पुन्हा त्यांत विवाडच कधी होऊं नये. तात्पर्य, आपणास समेटाचा असा कांहीं मुद्दा शोधून काढिला पाहिजे की, तो अगदी बरोबर आहे असे दोन्ही पक्षांस अंतःकरणपूर्वक वाटावे, उगीच मुखतीखातर त्यांनी तसे म्हणूं नये. हा समेट करतांना, कांहीं गोष्टींबद्दल एका पक्षाने आग्रह सोडावा, कांहींबद्दल दुसऱ्याने सोडावा, अशी देवदेव मुळीच करावयाची नाही. अशा पद्धतीवर समेट पुष्कळ वेळां होत असतात, व ते झाले म्हणजे कांहीं दिवसांनी प्रत्येक पक्ष पुनः पूर्वपदावर येतो. तसें आह्मांस बिलकूल कर्तव्य नाही. आह्मांस समेट करावयाचा तो अशा सामान्य किंवा पक्षद्वयमान्य आधारावर करावयाचा की, तो आधार त्या दोघांपैकी प्रत्येकास अगदी संमत व्हावा—तो आपल्याच पक्षाचा आहे असा वाटावा. तात्पर्य, आह्मांस असे एक मुद्याचे तत्त्व शोधून काढावयाचे आहे की तें तत्त्व आपलेच होय असे शास्त्राच्या अभावी धर्माने व धर्माच्या अभावी शास्त्राने होईल तितक्या मोठ्या जोराने म्हणत रहावे; म्हणजे तें तत्त्व असे असावे की, त्याच्या मण्डनार्थ ह्या दोन पक्षांनी एकमेकांस एका दिलाने साहाय्यच करावे.

किंवा, दुसऱ्या दृष्टीने पाहतां, आपल्यास असे म्हणतां येईल की, धर्म व शास्त्र ह्यांच्यामध्ये बाह्यतः परस्परविरुद्ध असे जे कांहीं दृढसमज गोवले गेले आहेत त्यांच्यातील विरोध काढून टाकणे हाच मुख्य उद्देश आपणास साधावयाचा आहे. ज्यांच्यांत सत्या-

चा अंश आहे अशा परस्परविरुद्ध कल्पनांचा संधि केल्यास त्यापासून कांहीं तरी उच्चतर तत्त्व नेहमीच निष्पन्न होत असते. उदाहरणार्थ, पृथ्वीचे कपर जल-जात आहे अशी एक कल्पना प्रथम निघाली. ह्याच्या उलट, दुसऱ्या कांहीं शास्त्रवेत्त्यांनी अशी कल्पना काढिली की, ते अग्निजात आहे. ह्या दोन पक्षांच्या तंट्यांत भूगर्भशास्त्राची प्रगति अगदीच खुंटली. पण पुढे ह्या कल्पना जेव्हां एकवट करून पाहिल्या तेव्हां त्या शास्त्राची वाढ झरझर होऊ लागली. जीवशास्त्राच्या संबंधानेहि असेच झाले आहे. त्या शास्त्राच्या कांहीं व्यासंग्यांची अशी कल्पना होती की, प्राण्यांचे कांहीं भिन्न भिन्न सांचे आहेत, व त्यांच्या धोरणाने निरनिराळ्या प्रकारच्या जीवांची उत्पत्ति व वाढ होते; दुसरे कांहीं विद्वान् असे म्हणू लागले की, निरनिराळ्या जातींच्या प्राण्यांची उत्पत्ति व वाढ जी होते ती त्या त्या प्राण्याची, हवा, पाणी, अन्न वगैरे संबंधाने जी परिस्थिति असेल तिच्या धोरणाने होते. अशा परस्परविरुद्ध कल्पना जेथपर्यंत होत्या तेथपर्यंत त्या शास्त्राची प्रगति कांहींच होईना. पण पुढे जेव्हां त्यांचा साम झाला, तेव्हां लागलीच प्रगति सुरू झाली. आत्मशास्त्राकडे पाहतां हि हीच गोष्ट दृष्टीस पडते. क्यांट हा जो जर्मनीतील महातत्त्ववेत्ता त्याचे मत असे होते की, आपणास एकंदर ज्ञान सदसद्विचारशक्तीवरून होते; व इंग्लंडांतील महापंडित जो लॉक त्याचे मत असे होते की, इंद्रियद्वारा येणारा जो अनुभव त्याच्याच द्वारा आपणास ज्ञान होणे शक्य आहे. अशी परस्परवि-

रुद्ध मतें झाल्याचरोधर. आत्मशाखाची वाढ तेथल्या तेथेच खुंटली. पण आतां ह्या दोषांच्याहि शिष्यांस अशी गोष्ट मान्य झाली आहे कीं अनुभवास व्यवस्थित स्वरूप आले म्हणजे त्याच्याच योगानें ही सदसद्विचारशक्ति उत्पन्न होते; व त्यामुळे त्या शाखाची प्रगति मुरू झाली आहे. समाजशाखाचीहि स्थिति अशीच आहे. त्या शाखाच्या संबधानें कांहीं लोक असें म्हणत कीं माणसास सुख होणें असल्यास समाजानें प्रत्येक गोष्टींत नेहमीं सुधारणा करित असले पाहिजे. दुसऱ्या कांहीं लोकांचें मत असें होतें कीं, समाजांत ज्या गोष्टी प्रचलित असतील त्या सुस्थित ठेवणें ह्यांतच समाजाचें खरें हित आहे; नवी नवी सुधारणा मुळीच नको. पण आतां ह्या दोन्ही पक्षांस असें कळून येऊं लागलें आहे कीं समाजाची सुखवृद्धि होण्यास, प्रचलित गोष्टींत चांगले असेल तें राखून ठेवणें व वाईट असेल तें काढून टाकून नव्या चांगल्या गोष्टी सुरू करणें ही दोन्ही अवश्य होत. तात्पर्य सुस्थिति व सुधारणा ह्या दोहोंचीहि निरनिराळ्या दृष्टीनें अवश्यकता कळूं लागल्यामुळे आतां कोठें समाजशाखास स्वरूप येऊं लागलें आहे. ह्या शाखाचे स्पेन्सर साहेब हेच जनक होत असें म्हटल्यास अतिशयोक्ति होणार नाही. असो. वर इतर शाखांतील परस्परविरुद्ध पक्षांच्या संबधानें जी गोष्ट सांगितली तीच धर्म व शास्त्र ह्यांसहि लागू केली पाहिजे. ह्या दोन्ही पक्षांचे सिद्धान्त एकवट होतील अशी कांहीं तरी कल्पना आपणास शोधून काढिली पाहिजे; व अशा रीतीनें तीं एकवट

झाल्यास त्यापासून कांहीं तरी मोठा फायदा होईल असा अजमास केल्यास तो वावगा होणार नाही. धर्म आणि शास्त्र ही दोन्ही आपणास एकाच गोष्टीच्या दोन परस्परविरुद्ध बाजू कशा दाखवीत असतात— त्यापैकी शास्त्र हे जवळची किंवा दृश्य बाजू कसे दाखविते, व धर्म दूरची किंवा अदृश्य बाजू कसा दाखवितो—हे लक्षांत आणण्यास आपण प्रयत्न केला पाहिजे; व ही गोष्ट जर आपल्या बरोबर ध्यानांत आली तर आजपर्यंतची जी वस्तुकल्पना (Theory of Things) किंवा तत्त्वमीमांसा, आहे तिच्यांत जबरदस्त फेरफार होईल ही गोष्ट उघड आहे.

अशा प्रकारचा समेट करण्यास कोणत्या सरणीचे अवलंबन केलें पाहिजे ह्याची अर्धवट दिशा आधीच सध्यांच्या प्रकरणांत आर्ही दर्शविली आहे. तथापि प्रस्तुत प्रश्नाचा पुढें विचार करण्याच्या अगोदर ह्या सरणीचा जास्त स्पष्ट खुलासा आह्यास केला पाहिजे. ज्या तत्त्वाच्या आधारावर धर्म व शास्त्र ह्यांचा समेट करावयाचा, तें शोधून काढावयाचें असेल, तर कोणत्या दिशेने गेल्यास तें सांपडण्याचा संभव आहे, व तें सांपडलें तर त्याचें सामान्यस्वरूप काय असेल, हें आपणास अगोदर कळलें पाहिजे.

७. अतिशय रानटी धर्माच्या मुळीं देखील कांहीं तरी महा-सत्य असतें असें मानण्यास कारण आहे, ही गोष्ट कारणपद्धतिदृष्ट्या आर्ही आधीच सिद्ध केली आहे. त्या ठिकाणीं आर्ही असेंहि अनुमान केलें कीं, प्रत्येक धर्माची जी इतर धर्माशीं विसंगत अशीं

अंगें असतील ती काढून टाकल्यावर सर्व धर्मांसहि लागू असें जें एक तत्त्व शिष्टक राहते, तेंच हें महासत्य होय. शिवाय, आपण दुसरें असें एक अनुमान काढिलें कीं, सध्यां प्रचलित असलेल्या प्रत्येक धर्माचीं जीं विशिष्ट मते आहेत त्या मतांपेक्षां हें तत्त्व जास्त तात्त्विक किंवा व्यापक बहुतकरून असलेंच पाहिजे. आतां हें उघडच आहे कीं, धर्म व शास्त्र ह्यांचा जर कांहीं सामान्य पाया असला तर तो कोणत्या तरी फार व्यापक अशा तत्त्वाच्या रूपानेंच असला पाहिजे. पिता, पुत्र व पवित्र आत्मा, किंवा ब्रह्मा, विष्णु, महेश असा त्रिमूर्ति ईश्वर आहे हें धर्ममत, किंवा देव एक आहे हें धर्ममत, किंवा ईश्वरसंतर्पण करण्यासाठीं त्याची पूजा-अर्चा केली पाहिजे, किंवा त्यास बळी दिले पाहिजेत, किंवा डोळे मिटून त्याचें ध्यान केलें पाहिजे हें धर्ममत, किंवा अशासारखीच जीं दुसरीं कांहीं विशिष्ट मते, तीं कितीहि धर्मांतून दिसत असलीं, तरी त्यांच्या आधारावर हा समेट होणें शक्य नाही. कारण हे समज शास्त्रास मान्य होण्यासारखे बिलकूल नाहीत. ते शास्त्राच्या टापूच्या अगदी बाहेरचे आहेत. ह्यावरून, व राजकीय प्रश्नाचा जो प्रारंभी आपण विचार केला त्याच्या धोरणानेहि पाहतां असें उघड होतें कीं, ह्या सर्व विशिष्ट धर्ममतांत सांपडणारें जें अतिव्यापक तत्त्व तेंच धर्मातील महासत्य असलें पाहिजे. इतकेंच नव्हे, तर असेंहि उघड होतें कीं धर्माचें शास्त्राशी जर एकमत व्हावयाचें असेल, तर तें ह्याच अतिव्यापक तत्त्वाच्या आधारावर झालें पाहिजे.

तद्वतच दुसऱ्या बाजूने जर विचार करावयास लागलो, म्हणजे, शास्त्र व धर्म ह्यांचे कोणत्या शास्त्रीय सत्याच्या आधारावर एकमत होण्यासारखे आहे ?-ह्या प्रश्नाचा जर विचार करू लागलो, तर असे एकदम उघड दिसते की शास्त्रास जशी विशिष्ट धर्ममते मान्य व्हावयाची नाहीत तशीच धर्मासहि विशिष्ट शास्त्रीय मते बिलकूल मान्य व्हावयाची नाहीत. उदाहरणार्थ, धर्मास सम्मत होणारे शास्त्रीय सत्य गणितशास्त्राचे किंवा पदार्थविज्ञानशास्त्राचे किंवा रसायनशास्त्राचे जे विशिष्ट सिद्धान्त त्यांत सांपडण्याचा मुळीच संभव नाही. तात्पर्य, ते सत्य कोणत्याहि विशिष्ट शास्त्रांपैकी असू शकणार नाही. आकाश, काल, द्रव्य, किंवा शक्ति ह्यांच्या संबंधाच्या ज्या दृश्य गोष्टी आहेत त्यांच्यावरून कितीहि व्यापक नियम बसविला तरी त्यास धर्मविषयक कल्पनेचे स्वरूप येणे नाही. धर्मास संमत होईल अशी कल्पना शास्त्रांत असल्यास ती ह्या सर्वव्यापक सिद्धान्तांपेक्षा अधिक व्यापक असली पाहिजे; म्हणजे, ती ह्या सर्व सिद्धान्तांचा पाया असली पाहिजे. शास्त्रास व धर्मास दोघांसहि संमत अशी जर कांहीं गोष्ट शास्त्रांत असेल तर ती अशी असली पाहिजे की, वृक्षाच्या सामान्य बुंधापासून जशा निरनिराळ्या शाखा फुटतात, तशी त्या गोष्टीपासून निरनिराळीं शाखें भिन्नस्वरूपानें निप्पन्न झालेली असली पाहिजेत.

ज्याअर्थी धर्म व शास्त्र हीं दोन महासत्यें एकाच मनास आकलितां येतात, व ज्याअर्थी एकाच विश्वा-



निक आत्मशास्त्रावरचे जे मुख्य मुख्य ग्रंथ त्यांची ज्यांस ओळख नसेल त्यांपैकी पुष्कळांना त्यांचे मर्म कळण्यास अंमळ कठिण जाईल; तथापि अशा वाचकांसहि हा विषय साधेल तितका सुगम करण्याचा प्रयत्न आम्ही करणार आहों.

आतां कोणी म्हणेल की, असलीं दुर्बोध प्रकरणें तुम्हीं लिहितां तरी कशास ? तर त्यास उत्तर आहे की, आम्ही ज्या प्रश्नाचा प्रस्तुत ग्रंथांत विचार करीत आहों त्याचा निकाल लावण्यास तसें करणें अगदीं अवश्य आहे. हीं तीन प्रकरणें लिहिल्याशिवाय आमचें चालवयाचेंच नाही. आणि त्या प्रश्नाचें महत्त्व तर इतकें आहे की, ह्यापेक्षांहि गहन विचार वाचकांपुढें आह्मांस मांडावे लागले असते, तरी त्यांचें यथाशक्ति आकलन करणें त्यांस जरूर होतें. कोणी म्हणेल, ह्या प्रश्नाचा आपण विचार तरी कशास करा ! तर त्यास आम्ही असें सांगतो की, ह्या प्रश्नाचें महत्त्व आपल्यापैकी प्रत्येकास इतकें आहे की, तितकें दुसऱ्या जगांतील कोणत्याच प्रश्नाचें नसेल. नाहीच म्हटलें तरी चालेल. आतां स्वर्ण, पिणें, इत्यादि गोष्टी जशा आपणास प्रत्यक्ष महत्त्वाच्या वाटतात, त्यांच्यावांचून आपणास जिवंतहि राहतां येत नाही, तशा रीतीचें प्रस्तुत प्रश्नाचें महत्त्व नाही हें खरें आहे. तथापि त्याचें अप्रत्यक्ष महत्त्व फार आहे; व तें प्रत्येक गोष्टीत आहे. कारण, विश्व म्हणजे काय ? जीवित म्हणजे काय ? मनुष्यस्वभाव म्हणजे काय ? इत्यादि अत्यंत महत्त्वाच्या प्रश्नांची उत्तरे प्रस्तुत प्रश्नांचा जो आपण नि-

च्या परस्परभिन्न अशा दोन स्वरूपांची ती जणू काय प्रतिविंबेच होत, त्याअर्थी ( त्यांच्या मुळीं कांहीं तरी समेदाचें बीज आहे असें गृहीत केल्यास ) असें अनुमान करण्यास बळकट आधार सांपडतो की, धर्मांत सांपडणारें जें अतिव्यापक सत्य व शास्त्रांत सांपडणारें जें अतिव्यापक सत्य तीं दोन्ही एकच असून त्याच सत्यावर दोघांचा संधि झाला पाहिजे. जी गोष्ट शोधून काढण्याबद्दल आपण प्रयत्न करित आहों ती आपल्या मनाच्या एकंदर आटोक्यांत सांपडणाऱ्या एकंदर गोष्टींपैकी अगदीं महत्तम गोष्ट असली पाहिजे. धर्म व शास्त्र हे जे जणू काय मानवी विचारशक्तीचे अस्तिरूप व नास्तिरूप दोन ध्रुव त्यांस एकवट करणारी ही जी गोष्ट ती आपल्या ज्ञानशक्तीच्या आटोक्यांतलिहि महत्तम गोष्टच असली पाहिजे.

८. असो. पण हें व्यापक तत्त्व शोधून काढण्याच्या कामास लागण्याच्या पूर्वी वाचकांनीं दुसऱ्या कांहीं महत्त्वाच्या गोष्टींचा विचार करणें अवश्य आहे तिकडे सावधानपणें लक्ष द्यावें. पुढच्या तीन प्रकरणांत एकाच गोष्टीचा विचार निरनिराळ्या दृष्टीनें आखी कारणार आहों; पण त्याचें पर्यवसान अर्थात् एकच होणार आहे. तथापि एकाच गोष्टीचा विचार निराळ्या दृष्टीनें करणें असल्यामुळें ती प्रकरणें याचकांस जरा निरस वाटण्याचा संभव आहे. एका पक्षी, तत्त्वशास्त्राचा ज्यासंग करणाऱ्या लोकांस त्यांपैकी यरान भाग योढाबहुत ओळखीचा आहे असा मासेल व त्यामुळें त्यांस फारशी मजा वाटणार नाही. दुसऱ्या पक्षी, आधु-

निक आत्मशास्त्रावरचे जे मुख्य मुख्य ग्रंथ त्यांची ज्यांस ओळख नसेल त्यांपैकी पुष्कळांना त्यांचे मर्म कळण्यास अंमळ कठिण जाईल; तथापि अशा वाचकांसहि हा विषय साधेल तितका सुगम करण्याचा प्रयत्न आम्ही करणार आहो.

आतां कोणी म्हणेल कीं, असलीं दुर्बोध प्रकरणें तुम्ही लिहितां तरी कशाळा ? तर त्यास उत्तर आहे कीं, आम्ही ज्या प्रश्नाचा प्रस्तुत ग्रंथांत विचार करीत आहो त्याचा निकाल लावण्यास तसें करणें अगदीं अवश्य आहे. हीं तीन प्रकरणें लिहिल्याशिवाय आमचें चालावयाचेंच नाही. आणि त्या प्रश्नाचें महत्त्व तर इतकें आहे कीं, ह्यापेक्षांहि गहन विचार वाचकांपुढें आम्हांस मांडावे लागले असते, तरी त्यांचें यथाशक्ति आकलन करणें त्यांस जरूर होतें. कोणी म्हणेल, ह्या प्रश्नाचा आपण विचार तरी कशास करा ! तर त्यास आम्ही असें सांगतो कीं, ह्या प्रश्नाचें महत्त्व आपल्यापैकी प्रत्येकास इतकें आहे कीं, तितकें दुसऱ्या जगांतील कोणत्याच प्रश्नाचें नसेल. नाहीच म्हटलें तरी चालेल. आतां खणें, पिणें, इत्यादि गोष्टी जशा आपणास प्रत्यक्ष महत्त्वाच्या वाटतात, त्यांच्यावांचून आपणास निवंतहि राहतां येत नाही, तशा रीतीचें प्रस्तुत प्रश्नाचें महत्त्व नाही हें खरें आहे. तथापि त्याचें अप्रत्यक्ष महत्त्व फार आहे; व तें प्रत्येक गोष्टींत आहे. कारण, विश्व म्हणजे काय ? जीवित म्हणजे काय ? मनुष्यस्वभाव म्हणजे काय ? इत्यादि अत्यंत महत्त्वाच्या प्रश्नांची उत्तरें प्रस्तुत प्रश्नाचा जो आपण नि-

काल करूं त्यावर फारच अवलंबून राहणार आहेत. तसेच, खरे म्हणजे काय ? व खोटे म्हणजे काय ? ह्या प्रश्नांचीहि उत्तरे त्याच निकालावर अवलंबून राहणार आहेत; व त्यामुळे आपले एकंदर आचरण कसे ठेवावे ह्या प्रश्नांचेहि उत्तर आपणास त्याचवरून ठरवावे लागणार आहे. ह्यावरून हें अप्रत्यक्ष महत्त्व किती आहे हें ध्यानांत येईल. असो. ज्या दृष्टीने पाहिल्यास धर्म व शास्त्र ह्यांचा प्रथमदर्शनी दिसणारा विरोध नाहीसा होणार, इतकेच नाही तर त्यांचा एकजीव होणार, ती दृष्टि सुदैवाने आपल्यास प्राप्त झाल्यास आपल्या एकंदर मतांची अगदी क्रांति किंवा उलटापालट होऊन जाणार आहे; पण ह्या क्रांतीचे परिणाम सुखावहच होतील असे जर आहे, तर ती दृष्टि प्राप्त करून घेण्यासाठी गहनविचाराकलनरूपी प्रयत्न आपल्यापैकी प्रत्येकांने करणे योग्य नाही काय ?

एथपर्यंत ही पूर्व सामग्री तयार झाली. आतां हें प्रकरण संपवून आपण ह्या अतिमहत्त्वाच्या प्रश्नाचे विवेचनास लागूं या.

## प्रकरण २

### धर्माची मूलतत्त्व

—०२—

९. मुंबईसारख्या शहरी बंदरकिनाऱ्यावर जाऊन बसले असता अनेक तारवे बंदराबाहेर जात आहेत व अनेक बंदरांत येत आहेत असे दृष्टीस पडते. एकाद्या बाहेर जाणाऱ्या तारवाकडेसच सारखी नजर लावून बसले तर हळूहळू त्याचा खालचा भाग अदृश्य होत चालला आहे असे आढळून येते. कांहीं वेळाने उतारू वसण्याचे निरनिराळे मजलेहि अदृश्य होऊन नुसती वरवरीची शिडे तेवढी दिसत असतात; व कांहीं वेळाने ती देखील अदृश्य होतात. बरे, ह्याच्या उलट, एकाद्या बंदरांत येणाऱ्या आगबोटीकडे पाहिले तर उलट स्थिति दृष्टीस पडते. त्याचे वरवरचे भाग प्रथम दृश्य होऊं लागतात, व बुडानजीकचा भाग शेवटीं दिसू लागतो. यावरून आपणास साहजिक असे अनुमान करतां येते कीं आपल्या पुढे पसरलेला जो समुद्राचा पृष्ठभाग तो अगदीं सपाट नसून त्याला अत्यल्प तरी वांकण असावे. तो अगदीं सपाट असता तर बंदरांत येणारे गलबत आपल्या दृष्टीच्या आटोक्यांत आल्याबरोबर सबंदच्या सबंद दिसू लागले असते; व बंदराबाहेर जाणारे गलबत एकदम अदृश्य झाले असते. त्याचा थोडथोडा भाग अनुक्रमे दृश्य किंवा अदृश्य झाला नसता. असो, हे सर्व ठीक झाले. पण ह्यावरून पृथ्वीचा एकंदर पृष्ठभाग गोल कसा असेल, व त्याच्या

रेखांशाची सभंद वरुलें वास्तविक आहेत तशी कशी बनली असतील, व तीं हळूहळू वाढत जाऊन आपल्या पायाच्या खाली आठ हजार मैलांच्या अंतरावर दोन्ही ध्रुवांशीं एकाच बिंदूंत कशी मिळालीं असतील, ह्याची कल्पना करण्याचा जेव्हां आपण प्रयत्न करूं लागतो, तेव्हां आपली कल्पनाशक्ति अगदीं स्तब्ध होऊन जाते. आपल्या सभोवतीं शंभर मैलपर्यंत चोहोंकडे पसरलेला एकंदर पृथ्वीचा जो अल्प भाग त्याचा खरोखर आहे तसा आकार व खरोखर आहे तितका विस्तार एवढ्याची देखील यथावत् कल्पना करणें आपणास अगदीं अशक्य वाटतें; मग सर्व पृथ्वीच्या वास्तविक आकाराची व अत्यन्त विशाल विस्ताराची यथार्थ कल्पना कशी होणार ? समुद्रकांठीं ज्या खडकाच्या तुकड्यावर वरील अवलोकन करीत असतां आपण उभे अहूं, त्याच्या आकाराची कांहीं अंशीं पूर्ण कल्पना आपणास आपल्या मनानें कदाचित् करतां येईल. कारण त्याचा पृष्ठभाग, त्याच्या कडा व त्याचा अधोभाग, ह्या सर्वांचा विचार आपणास एकसमयावच्छेदेकरून सर्वांशीं करतां येतो; किंवा सर्वांशीं जरी करतां आला नाही तरी इतक्या पूर्णपणें करतां येतो कीं, आपल्या मनांत ते सर्व भाग (पृष्ठभाग, अधोभाग व कडा) एकदम उभे राहतातसें दिसतें, अशा रीतीनें त्या खडकाची कल्पना आपण करूं शकतो. पण सर्व पृथ्वीचीं अशा प्रकारची कल्पना करूं म्हटलें तर मुळीच साधत नाही. ती कल्पना करणें शक्यच दिसत नाही. आपण पृथ्वीच्या ज्या पृष्ठभागावर उभे आहों, त्याच्या

अमदीं अधोभागीं पृथ्वीच्या दुसऱ्या बाजूस आठ हजार मैलांच्या अंतरावर असणारा जो भूप्रदेश तेवढ्याचीच हुबेहुब कल्पना करणे जर आपल्या शक्तीच्या बाहेरचे वाटते, तर पृथ्वीच्या इतर भागांची हुबेहुब कल्पना वरील कल्पनेबरोबर एकदम करणे ही गोष्ट आपल्या शक्तीच्या जास्तच पलीकडची आहे, हें सांगावयास पाहिजे काय ? अशी खरी स्थिति असतां हि आपणास पृथ्वीच्या आकाराची व विस्ताराची यथावत् कल्पना जणू काय आहेच,—म्हणजे लहान वस्तूंची जशी कल्पना आपणास होऊं शकते तशीच पृथ्वीचीहि होऊं शकते—अशा शोकांने आपण नेहमीं बोलत असतो.

आमचे वाचक आह्वास विचारतील, तर मग पृथ्वीची जी कल्पना आपणास होते ती कोणत्या प्रकारची ? ' पृथ्वी ' असें म्हटल्याबरोबर आपल्या मनाची कांहीं तरी जागरूकावस्था उत्पन्न होते ही गोष्ट निःसंशय आहे; आणि ह्या जागरूकावस्थेस जर कल्पना हें नांव यथार्थ होत नाहीं तर तीस काय म्हणावयाचें? ह्या प्रश्नास असें उत्तर देतां येईलसें वाटते:—पृथ्वी गोलाकार आहे हें अप्रत्यक्ष तऱ्हेनें आपणास समजलेलें आहे; ( उदाहरणार्थ, चंद्रग्रहणी तिची छाया चंद्रावर वर्तुळ पडते हें एक प्रमाण; पृथ्वीप्रदक्षिणा करूं लागले असतां नाक फिरविल्याशिवाय आपण पूर्वस्थानी येऊं शकतो हें दुसरें प्रमाण; इत्यादि इत्यादि. ) तिचा आकार व तिचे निरनिराळे भाग ह्यांचे सरासरी निदर्शक असे कृत्रिम गोल आपण तयार केलेले आहेत; पृथ्वीला उद्देशून जेव्हां जेव्हां आपण बोलतो तेव्हां तेव्हां

कुटुंबाबद्दल जर कोणी बोलत असले, तर बहुतकरून त्याच्यातील कांहीं माणसांचीच कल्पना आपल्या मनांत उत्पन्न होते; कारण त्या कुटुंबाबद्दल चाललेल्या भाषणाकडे आपले लक्ष लागलेले असल्यामुळे त्याच्यातील मुख्य मुख्य किंवा आपणास विशेष परिचित अशा माणसांचीच प्रतिमा आपल्या डोळ्यांपुढे कल्पनाशक्तीने उभी राहू शकते, बाकीच्यांकडे आपले दुर्लक्ष होते; तथापि त्यावेळी आपणास असे अर्धवट अर्धवट वाटत असते की, त्यांचीहि प्रतिमा जरूर पडल्यास, आपणास आपल्या डोळ्यांपुढे आणितां येईल. पण कुटुंब सोडून एक पायरी पुढे जाऊं. समजा की तें कुटुंब शेतकरी आहे; व एकंदर शेतकरी वर्गाबद्दल कोणी कांहींतरी बोलत आहे. अशा वेळी त्या वर्गातील सर्व शेतकऱ्यांची व्यक्तिशः कल्पना आपल्या मनांत उत्पन्न होऊं शकणार नाही, किंवा आपणास असेहि वाटणार नाही की, जरूर पडल्यास तशी कल्पना आपण करूं शकूं. त्या वर्गातील अशा वेळी कांहीं मुख्य मुख्य शेतकरी तेवढे आपल्या डोळ्यांपुढे उभे राहतील; व आपणास इतकेच वाटेल की, जरूर पडल्यास, अशांची संख्या पाहिजे तितकी मनांत वाटवतां येईल. आणखी एक पायरी पुढे जाऊं; आणि अशी कल्पना करूं की, सर्वच इंग्रज लोकांविषयी किंवा सर्वच हिंदू लोकांविषयी कोणी कांहीं तरी बोलत आहे. अशा वेळी आपल्या मनांत जी जागरूकावस्था उत्पन्न होईल ती व्याख्यापेक्षांहि अधिक अपूर्ता असेल; व तीस सर्व इंग्रजांची किंवा सर्व हिंदूंची जी वास्तविक कल्पना तिची



केवळ छाया म्हणावी लागेल. आणखी एक पायरी पुढे जाऊं, आणि असें समजूं कीं, सर्वच यूरोपस्थ किंवा एशियांतील लोकांबद्दल, अथवा सर्वच मनुष्यजातींबद्दल कोणी कांहींतरी बोलत आहे. अशा वेळीं त्या त्या लोकांबद्दल किंवा सर्व मानवजातींबद्दल आपल्या मनांत उत्पन्न होणारी कल्पना हुबेहुब कल्पनेहून वरच्यापेक्षांहि जास्त भिन्न असेल. आतां सर्वच स्तनवत् प्राण्यांबद्दल, किंवा सर्वच मणक्याच्या प्राण्यांबद्दल, किंवा सर्वच सजीव पदार्थांबद्दल जर कोणी कांहीं बोलत असला, तर त्यावेळीं त्या त्या वर्गातील किंवा कोटीतील व्यक्तींबद्दल जी कल्पना मनांत उत्पन्न होईल, ती त्या त्या व्यक्तिसमूहापासून अनुक्रमे इतकी जास्त जास्त भिन्न असेल कीं, भिन्नत्वाचा ह्या ठिकाणी कळसच झाला असें म्हणावें लागेल. असो. हीं जीं एकंदर उदाहरणें आहीं दिलीं त्यांचा अनुक्रमे विचार करतां असें दिसून येईल कीं, मनांत आणलेल्या एकाद्या वर्गातील व्यक्तींची संख्या जसजशी अधिकाधिक मोठी होत जाते, तसतशी त्याच्याबद्दल उत्पन्न होणारी कल्पना जास्त जास्त अपूर्ण व जास्त अस्पष्ट अशी होत जाते; ती इतकी कीं, त्या कल्पनेस ' नांवाची कल्पना ' किंवा ' सांकेतिक कल्पना ' हें नांव जास्त जास्त शोभूं लागतें. कारण, तो वर्ग जसजसा विशाल होत जाईल, तसतशी त्याच्या वास्तविक विस्ताराची बरोबर कल्पना कमी कमी मानानें आपल्या मनांत उत्पन्न होऊं लागते. इतकेंच नाही, तर

बरोच पूर्ण कल्पना आपणास प्रथम प्रथम होत असते ती देखील, वर्ग जसजसा मोठमोठा व जास्त जास्त मिश्रस्वरूप होत जाईल, तसतशी जास्त जास्त अपूर्ण व जास्त जास्त अस्पष्ट अशी होऊं लागते. सारांश, वास्तविक कल्पनेस सांकेतिक कल्पनेचें जास्त जास्त स्वरूप दोन तऱ्हांनीं घेऊं लागतें.

लहान आणि मूर्तिमान् पदार्थांपासून मोठ्या व अमूर्त पदार्थांकडे जसजसें जास्त वळावें,—म्हणजे, व्यक्तींचा विचार करण्याचें सोडून जातींचा विचार करण्यास जसजसें जास्त लागावें,—तसतसें, अशा प्रकारच्या सांकेतिक कल्पना मनांत बनवीत राहणें आपणास जास्त-जास्त भाग पडत जातें. आपल्या मनाचा हा व्यापार अनिवार्य आहे इतकेंच नाही, तर पुष्कळ वेळां फार फायदेशीरहि आहे. ज्या वस्तूंचे गुणधर्म अल्प असल्यामुळें आपणास बऱ्याच चांगल्या रीतीनें आपल्या मनापुढें उभे करितां येतात, अशा वस्तु सोडून, ज्यांचे गुणधर्म विशाल व फार असल्यामुळें एकदम मनापुढें उभे करतां येत नाहींत, अशा वस्तूंचा जेव्हां आपण विचार करूं लागतो, तेव्हां ह्या गुणधर्मांपैकी काहीं अजीवात गाळणें भाग पडतें: एरवीं अशा वस्तूंची क-

ह्या ठिकाणी तिसरा मार्ग आपणास खुला नाही. मनाने यथार्थरीत्या आकलतां येत नाहीत अशा महान् किंवा बहुसंख्याक वस्तूंबद्दल, एक, कांहीं एक विधान करूं नये; किंवा तसें नको असेल, तर त्या वस्तूंचे अतिशय अपूर्ण रीतीने आकलन करून त्याच्या द्वारे—म्हणजे, त्या वस्तूंच्या सांकेतिक कल्पना करून त्यांच्या द्वारे—शक्य असेल ते सामान्य विधान करावयास तयार झाले पाहिजे. एरवीं गत्यन्तर नाही.

अशा रीतीनेहि अनिवार्य अशी जी आकलनपद्धति ती फायदेशीरहि होते. कारण तिच्या साह्याने व्यापक सिद्धान्त ठरवितां येतात, व त्यांवरून व्यापक अनुमानेहि काढतां येतात. उदाहरणार्थ, विस्तवानें आज एकाचा हात भाजला, उद्यां दुसऱ्याचा भाजला, परवां तिसऱ्याचा भाजला, इत्यादि निरनिराळे अनुभव घेऊन, 'विस्तवानें अंग भाजतें' असा सामान्य सिद्धान्त जर आपण वसविला नाही; व त्यावरून 'आपण सध्यां आहों त्यापेक्षां सूर्याच्या अधिक जवळ गेलों तर भाजून मरूं' असें जर अनुमान बांधलें नाही, तर विस्तवापासून दूर रहावें हें आपणास समजेल काय ? किंवा पृथ्वी व सूर्य ह्यांमध्ये सध्यां जें अंतर आहे तें ठीक आहे, ही गोष्ट आपल्या ध्यानांत येईल काय ? असो. अशा रीतीने ही पद्धति जरी फायदेशीर आहे, तरी नेहमी ती धोक्याचीच असते; तिच्या साह्याने काढलेल्या सिद्धान्ताचा भलताच अर्थ करण्याची प्रवृत्ति माणसांत नेहमी दृष्टीस पडते; व पुष्कळ वेळां असला भलताच

कल्पना समजावें, अशी चूक आपल्या हातून वरचेवर होते; व अशी चूक झाल्यामुळे तिच्या आधारावर आपण बांधलेली हजारां अनुमानें अर्थात् चुकीचीं ठरतात. एकाद्या वस्तूच्या किंवा वस्तुवर्गाच्या संबंधानें आपण केलेली कल्पना वस्तुस्थितीहून ज्या मानानें भिन्न असेल, त्या मानानें त्या वस्तुस्थितीबद्दल आपण जीं विधानें करितों तीं चुकीचीं ठरण्याचा संभव जास्त उत्पन्न होतो. इतकेंच नाही, तर अशा रीतीनें अनेक विविधजातीय वस्तूंबद्दल अशा खोट्या कल्पना आपल्या मनांत बनल्या असूनहि, त्यांबद्दल आपणास यथार्थ कल्पना झाली आहे अशा भ्रमांत आपण राहतों. एवढ्यानेंच नाही झालें; तर शिवाय, ज्यांची कल्पना कोणत्याच तऱ्हेनें करतां येण्यासारखी नसेल तशा वस्तूंचीहि आपणांस कल्पना झाली, असा आपणास भ्रम होतो. अशा प्रकारची चूक आपल्या हातून बहुधा कशी होते, व ती टाळणें आपल्या शक्तीबाहेर कसें असतें, ह्या गोष्टीचा खुलासा करणें इष्ट दिसतें.

कांहीं पदार्थ असे असतात कीं, त्यांची यथार्थ कल्पना पूर्णपणें आपणास सहज करतां येते; व दुसरे कांहीं असे असतात कीं, त्यांची सरासरी कल्पना देखील आपणास करतां येत नाही. पण हे जे दोन पदार्थवर्ग त्यांच्यामध्ये दुसरे अनेक पदार्थवर्ग असे आहेत कीं, त्यांची वास्तविक कल्पना कमजास्त प्रमाणानें होत असते; म्हणजे, पूर्णपणें होते असेंहि नाही व मुळींच होत नाही असेंहि नाही. पण हे अनेक वर्ग एकमेकांपासून इतक्या सूक्ष्म प्रमाणानें भिन्न-

नाहींत हें खरें; पण त्यांच्या विस्ताराचें किंवा संख्येचें कांहीं अप्रत्यक्ष रीतीनें मापन किंवा गणन करून, त्या बरोबर आहेत किंवा नाहींत ह्याचा ताळा आपणास पाहतां येईल, हें आपण जाणून असतो. चरें सूर्यमालेप्रमाणें ज्या अगदीं अकल्प वस्तु आहेत त्यांच्याविषयींच्या आपल्या सांकेतिक कल्पना देखील वस्तुस्थितिनिदर्शकच असतात; व त्यांच्या द्वारा त्या वस्तूंच्या कांहीं तरी परस्परसंबंधांचें आपणास वास्तविक ज्ञान होतें अशी आपली खात्री होते. कारण त्या सांकेतिक कल्पनांच्या आधारानें ग्रहणादिकांचीं केलेलीं भविष्ये अगदीं बरोबर उतरतात. एवंच पुष्कळ गोष्टींमध्ये आपल्या कल्पनांस वाढवून त्यांस पूर्ण कल्पनांचें स्वरूप आपणांस देतां येतें म्हणून, व इतर गोष्टींमध्ये जरी तसें करतां येत नाहीं तरी त्यांच्या आधारानें केलेलीं अनुमानें अनुभवावरून खरी उतरतात म्हणून, त्या कल्पनांस वास्तविक कल्पना मानण्याची—म्हणजे वस्तुस्थितीची ती केवळ प्रतिबिंबेच होत असें मानण्याची—संबंध आपणास लागून ती हळूहळू आपल्या अंगीं अगदीं भिडून जाते. आपल्या सांकेतिक कल्पना खऱ्या आहेत किंवा नाहींत ह्याचा ताळा, जरूर पडल्यास, आपणास पाहिजे तेव्हां पाहतां येईल असा भरंवसा पुष्कळ दिवसांच्या अनुभवानें आपल्या मनांत उत्पन्न झालेला असल्यामुळे, ताळा न पाहतांच, त्या बरोबर आहेत असें आपण मानूं लागतो. पण कांहीं सांकेतिक कल्पना अशा आहेत की, त्या ज्या वस्तूंच्या निदर्शक असत असें लोक म्हणत असतात, त्या वस्तु माणसास

कोणत्याहि तऱ्हेने ज्ञात होण्यासारख्या नसतात. असे असूनहि, ताळा न पाहतां, सांकेतिक कल्पनांस वास्तविक मानण्याची आपणास आधीच संवय लागलेली असल्यामुळे, वरील कल्पनांसहि आपण वस्तुस्थिति-दर्शक मानू लागतो. दरवाज्यावरचा रखवालदार झोंपी जाऊं लागल्यामुळे सावांबरोबर चोरांचाही प्रवेश चिनवोभाट होऊं लागतो.

सारांश, एकंदर कल्पनांविषयी आपणास असे म्हटले पाहिजे:—(१) ज्या पदार्थाची कल्पना आपण करूं पाहतो त्यांचे गुणधर्म आपल्यासमोर एकदम हजर आहेत असे आपल्या मनास भासावे अशा रीतीने आपल्या ज्ञानशक्तीच्या पुढे सरासरी एकाच काळीं जर ते मांडतां येण्यासारखे अल्पसंख्या व सरळस्वरूप असतील, तर त्यांजवढल्या आपल्या कल्पना पूर्ण असतात. (२) ज्या पदार्थाची कल्पना आपण करूं पाहतो ते पदार्थ जसजसे मोठे व विविधस्वरूप होत जातात, तसतसे त्यांच्या गुणधर्मांपैकी कांहीं गुणधर्म आपल्या ज्ञानशक्तीपुढे आपणास प्रथम मांडावे लागतात; त्यांची संख्या फार असल्यामुळे ते आपणास एकदम मांडतां येत नाहीत, पण बाकीचे गुणधर्म ज्ञानशक्तीपुढे जो मांडू लागारें तो पहिले निघून जातात. अशा रीतीने असल्या पदार्थांच्या आपल्या कल्पना अपूर्ण राहतात. (३) ज्या पदार्थाची आपण कल्पना करूं पाहतो तो जर आकाराने फार मोठा असेल, किंवा त्याचे स्वरूप फारच संमिश्र असेल, किंवा तो फारच अमूर्त असेल, तर त्याच्या एकंदर गुणध-

मापैकी फारच थोडे गुणधर्म आपणास एककालीं आपल्या मनापुढे मांडतां येतात. म्हणून त्यांच्याविषयी आपणास होणारी कल्पना इतकी अपुरी असते की, तीस केवळ संकेतस्वरूप येते. (४) असें जरी आहे तरी आपल्या नेहमींच्या विचारव्यापारांत असल्या सांकेतिक कल्पनांची जरूर अतिशय लागते; किंबहुना, त्यांच्याशिवाय आपलें चालतच नाहीं. व अशा कल्पनांपैकी ज्या कल्पनांच्या आधारावर केलेलीं भविष्ये खरीं ठरत असतील, किंवा दुसऱ्या कोणत्या तरी अप्रत्यक्ष रीतीने त्या वस्तुस्थितीच्या पूर्ण निदर्शक आहेत अशी खात्री आपणास करून घेतां येत असेल, त्या सांकेतिक कल्पना योग्यच होत. (५) पण ज्या सांकेतिक कल्पना अशा असतात की, त्यांच्या आधारावर केलेलीं भविष्ये उतरल्यामुळे किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि अप्रत्यक्ष साधनांनी त्या वस्तुस्थितिदर्शक आहेत असें आपणास सिद्ध करतां येत नाहीं, त्या कल्पना अगदीं गैर व भ्रममूलक होत; व त्यांस निवळ कादंबरीपेशां काडीभर देखील जास्ती किंमत देतां येत नाहीं.

१०. आतां, 'धर्माची मूलतत्त्वे' हा जो प्रस्तुत प्रकरणांतील विषय त्याच्याशी या सामान्य सिद्धान्ताचा संबंध कसा जुळतो, व त्यापासून काय निष्पन्न होतें तें पाहूं.

माणसाच्या मनाची विचारशक्ति जसजशी वाढत जाते, तसतसे विश्वविषयक पुढील प्रश्न त्यास सहज मुचूं लागतात:—विश्व म्हणजे आहे काय ? तें आलें कोठून ? हे प्रश्न माणसाची कल्पनाशक्ति रोजच्या

व्यवहारांतील कुळक गोष्टी सोडून जरा उंच भरारीं माखूं लागली कीं सुचलेच म्हणून समजावें; व ते इतक्या जोरांनें सुचतात कीं त्यांस कांहीं उत्तर दिल्याशिवाय भागतच नाही. बरें, सामान्य माणसास समर्पक उत्तर तर सुचत नाही; व मनाचें कांहीं तरी समाधान तर केलेंच पाहिजे. म्हणून असें समाधान करून घेण्यासाठीं कांहीं तरी उत्तर माणसाची कल्पनाशक्ति देऊं लागते; व मुळींच उत्तर न देण्यापेक्षां कांहीं तरी उत्तर देणें फार बरें असें माणसास साहजिक वाटूं लागतें. बरें, ह्या प्रश्नांचीं आणखी कांहीं उत्तरें दुसऱ्या कोणी दिलेलीं नसल्यामुळे, हेंच उत्तर इतरांस मान्य होऊं लागून हळूहळू पसरत जातें, व शेवटीं कायम होऊन तें कोणी खोटें म्हणून दाखवूं लागल्यास त्याचे अभिमानी ऐकत नाहीत; तर, उलट, तेंच खरें आहे असें आग्रहपूर्वक प्रतिपादूं लागतात. ह्याचें एक कारण, सरासरी रीतीनें एकाद्यानें कोणतीहि गोष्ट स्पष्ट करून दाखविली म्हणजे सामान्य माणसाचें समाधान होतें हें होय; व दुसरें कारण, अशा उत्तरासर्भोवतीं 'बाबावाक्यं प्रमाणं' ह्या कोटीचा मजबूत तट लवकरच उभा होतो हें होय.

अशा रीतीनें अनेक धर्मकल्पना आजपर्यंत अस्तित्वांत आल्या आहेत; त्यांपैकीं कांहीं नष्ट होऊन गेल्या आहेत, व कांहीं अद्यापि कायम आहेत. पण वारीक रीतीनें त्या सर्वांचें परीक्षण केल्यास असें दिसून येईल कीं, त्यांपैकीं कोणतीहि कल्पना खरी म्हणून सिद्ध करून दाखवतां येण्यासारखी नाही. इतकें-



च नाही, तर परीक्षणान्तीं असं हि दिसून येईल कीं, खरी म्हणून सिद्ध करून दाखवितां यावी अशी विश्व-विषयक कल्पनाच बांधतां येत नाही. म्हणून त्या परीक्षणास आतां लागूं.

११. विश्वाच्या उत्पत्तीविषयीं शब्दज्ञेय किंवा ज्यांचें शब्दज्ञान होऊं शकतें अशा तीनच कल्पना करतां येतात. (१) विश्व स्वयंभू आहे. (२) तें आपोआप निर्माण झालेलें आहे. (३) तें कोणी तरी निर्माण केले आहे. ह्या तीन कल्पनांपैकी अत्यन्त विश्वसनीय कल्पना कोणती? ह्या उबड उबड प्रश्नाचा विचार प्रस्तुत कर्तव्य नाही. विचार करावयाचा तो प्रश्न ह्याच्यापेक्षां फारच खोल आहे; व त्याच्यांत ह्या प्रश्नाचा समावेश अर्थात् होतो. तो प्रश्न असा:—वास्तविक रीत्या मनानें आकलन करतां येईल अशी ह्यांपैकी कोणती कल्पना आहे?—ह्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यासाठीं त्या तिन्हींचें अनुक्रमें परीक्षण करूं.

तो मनुष्य स्वतःच आपलें पोषण करितो, तें यंत्र स्वतःच्याच जोरावर चालतें, तें झाड स्वतःच्याच जोमावर वाढलेलें आहे, इत्यादि विधानें जेव्हां आपण करितों, तेव्हां ते विधानवाचक शब्दसमूह कितीहि असमर्पक असले, तरी ज्या वस्तुस्थितीचें निरूपण करण्यासाठीं आपण त्यांनीं योजना केलेली असते, ती वस्तुस्थिति वन्याच पूर्ण अंशांनीं मनापुढें उभी राहते. झाड स्वतःच्या जोमावर वाढतें, ही जी आपली कल्पना आहे ती सांकेतिक आहे ह्यांत संशय नाही. तथापि, झाडाची वाढ चालली असतां जीं सूक्ष्म रूपांतरे त्या-

च्यांत एका मागून एक होत असतात, त्यांची सगळी सांखळी आपल्या ज्ञानशक्तीपुढे आपणास वस्तुतः जरी मांडतां येत नाही, तरी त्या सांखळीच्या मुख्य-मुख्य कड्या तशा रीतीने मांडतां येतात. आणि सामान्य अनुभवावरून पाहतां असे दिसते की, ज्ञान कधी वाढत जातात ह्याचे जर फार वर्षेपर्यंत कोणी सारखे निरीक्षण केलेले असेल, तर ह्या स्वरूपांतरशृंखलेच्या जास्त कड्यांची वास्तविक कल्पना आपल्या ज्ञानशक्तीपुढे मांडण्याचे सामर्थ्य त्यास प्राप्त होते. तात्पर्य, आपोआप होणाऱ्या वाढीची जी आपली सांकेतिक कल्पना तीस, विस्तृत करून, कांहीं अंशी वास्तविक कल्पनेचे स्वरूप देतां येते, आणि सृष्टीत चाललेली वाढीची जी प्रत्यक्ष सरणी तिचे किती का असमर्पक रीतीने होईना-निरूपण त्या कल्पनेने करतां येते, ही गोष्ट आपल्या अनुभवांतील आहे. पण अमुक-एक वस्तु स्वयंभू आहे असे जेव्हां आपण म्हणतो, आणि वरील सादृश्याच्या आधारेने तिच्या स्वयंभूत्वाबद्दल कांहीं तरी अस्पष्ट अशी सांकेतिक कल्पना जेव्हां आपण बनवूं लागतो, तेव्हां वरच्या सांकेतिक कल्पनांच्या वर्गापैकीच ही एक आहे असे आपणास सहज वाटते; पण हा निवळ भ्रम आहे. स्वयंचालक ( स्वतःच्याच जोरावर चालणारे ) ह्या सामासिक शब्दावरून जी कल्पना आपल्या मनांत उभी राहते, तसली कल्पना, भूत्व ( existence ) ह्या शब्दाशी स्वयं ( Self ) ह्या शब्दाची सांगड घातल्याने आपल्या मनापुढे उभी राहते असा आपणास साहचर्याच्या

जोरावर भास होतो. पण ह्या सांकेतिक कल्पनेस अमळ विस्तृत स्वरूप देण्याचा यत्न करून पहावें, म्हणजे हा भ्रम लागलाच निघून जातो. पहिली गोष्ट अशी की, स्वयंभूत्व किंवा स्वयमस्तित्व असा जो शब्द आपण वापरतो त्याचा मुख्य अर्थ, इतर अस्तित्वांवर अवलंबून न राहणारें—इतर अस्तित्वांनीं किंवा अस्तित्वांत असणाऱ्या वस्तूंनीं उत्पन्न न केलेलें—असा असतो, हें अगदीं उघड आहे. स्वयंभूत्वाचें विधान करणें म्हणजे अप्रत्यक्ष रीतीनें निमित्तत्वाचा निषेध करणें होय एवढेंच काय तें. कारण एकादी वस्तु स्वयंभू किंवा आपोआप अस्तित्वांत आलेली आहे असें म्हणणें म्हणजे ती कोणीं निर्माण किंवा उत्पन्न केलेली नाही, असेंच अप्रत्यक्ष रीतीनें म्हणणें होय. बरें, दुसऱ्या कोणीं ती वस्तु केलेली नाही असें म्हणणें म्हणजे त्या वस्तूस पूर्वकारण कांहीं नाही असें म्हणण्यासारखेंच होय. व ज्या वस्तूस पूर्वकारण नाही असें आपण म्हणतो तीस आदि किंवा आरंभ नाही असेंच वस्तुतः म्हणतो. कारण तीस आदि आहे ही गोष्ट जर कबूल केली, तर कोणत्या तरी पूर्वकालीं ती वस्तु अस्तित्वांत यावयास लागलेली नव्हती, तदनंतर यावयास लागली असेंच कबूल केल्यासारखें होईल. व असें कबूल करणें म्हणजे, तिचा आदि कोणत्या तरी चाख्यवस्तुवर अवलंबून होता—कोणत्या तरी चाख्यवस्तूची तो आदि होण्यास अपेक्षा होती, तात्पर्य त्या वस्तूस अस्तित्वांत येण्यास कांहीं तरी पूर्वकारण लागलें—असेंच कबूल करणें होय. म्हणजे, एकापक्षां जीं परतु इतःच अ-

स्तित्वांत आलेली आहे असें म्हणतो, तीच दुसऱ्या पक्षां कोणत्या तरी कारणानें कृत किंवा निर्मित आहे असें म्हटल्यासारखें होतें; व हीं दोन विधानें तर अगदीं परस्परविरुद्ध होत. एकाच वस्तूच्या संबधानें तीं दोन्ही खरीं असण्याचा संभवच नाही. म्हणून त्या वस्तूस आदि किंवा आरंभ नाही असेंच म्हटलें पाहिजे. तात्पर्य, स्वयंभू वस्तु म्हणजे अनादि वस्तु असाच अर्थ करावा लागतो; एरवीं चालतच नाही. म्हणून स्वयंभू वस्तूची कल्पना मनापुढें मांडणें म्हणजे अनादि वस्तूचीच कल्पना मनापुढें मांडणें होय. पण विचार करून पाहतां असें दिसून येतें कीं, असें करण्याची आपल्या मनास शक्तिच नाही. कशी ती प्रहा. अनादि वस्तूची कल्पना करणें म्हणजे अनंत अशा गतकालीं अस्तित्वांत असणाऱ्या वस्तूचीच कल्पना करणें होय; व अशी कल्पना करतां येण्यास अनंत अशा गतकालाची कल्पना आपल्या मनास प्रथम करतां आली पाहिजे. पण ही गोष्ट आपल्या मनाच्या आकलनशक्तीच्या अगदीं बाहेरची आहे. शिवाय, आणखी एक गोष्ट ध्यानांत ठेवावयाची; ती अशी कीं, स्वयंभूत्वाची कल्पना आपणास करतां येते असें जरी थटकाभर मानिलें तरी तेवढ्यावरून, म्हणजे काय ?— ह्या प्रश्नाचा उलगडा होतो असें मुळींच नाही. एकादी वस्तु एका तासापूर्वी, किंवा एका दिवसापूर्वी किंवा एका वर्षापूर्वी अस्तित्वांत होती हें आपणास करून

सहि म्हणतां येणार नाही. आतां, एक दिवस, एक महिना किंवा एक वर्ष इत्यादि जे काल ते मर्यादित काल होत; व कोणत्याहि मर्यादित अशा गतकालीं एकादी वस्तु अस्तित्वांत होती हें आपणास कळल्यानें, ती सध्यां अस्तित्वांत कशी आहे हें समजण्यास जर काडीभर देखील मदत होत नाही, तर अशा मर्यादित कालांचे एकमेकांवर कितीहि ढीगच्या ढीग जरी रचले, व अशा रीतीनें त्यांस अमर्याद किंवा अनंत अशा कालाचें स्वरूप जरी देतां आलें, तरी तेवढ्यानें वरील गोष्ट समजणें जास्त सुकर होईल असें मुळींच नाही. एवंच, विश्व स्वयंभू आहे, त्यास निर्माता कोणी नाही, हा जो नास्तिकांचा समज, तो मनानें मुळींच आकलतां येत नाही; इतकेंच नाही, तर आकलतां येतो असें म्हटलें तरी, विश्व म्हणजे आहे काय? ह्या प्रश्नाचा निकाल तेणेंकरून मुळींच होत नाही. विश्व स्वयंभू आहे हें विधान केल्यानें, तें सध्यां अस्तित्वांत आहे ह्या गोष्टीच्या पलीकडे आपणास कांहीं जास्त ज्ञान होत नाही; व ह्या गोष्टीचें ज्ञान होणें ह्यांत कांहीं नवीन नाही. कारण हें ज्ञान आपणास आहे म्हणूनच, विश्व म्हणजे काय ? हा प्रश्न आपण करितों. तें नसतें तर हा प्रश्न उभा राहताना. तात्पर्य, नास्तिकांच्या वरील सिद्धान्तानें आमच्या प्रश्नांतील गूढ मुळींच उकळत नाही. त्या सिद्धान्तानें त्या प्रश्नांचे अन्य शब्दांनी कपन केल्यासारगें होतें.

असो. विश्व स्वयंभू आहे ह्या कल्पनेची ही वाट जागृती. आतां, विश्व स्वयंनिर्मित किंवा आपोआप

निर्माण झालेलं आहे, ह्या कल्पनेचा विचार करूं.

ही कल्पना म्हणजे वस्तुतः जीस अद्वैत कल्पना म्हणतात तीच होय. प्रकृति व पुरुष हीं एकच होत, विश्वांत ईश्वर सर्वत्र भरला आहे, किंबहुना, ईश्वर व विश्व हीं एकच आहेत ही कल्पना व प्रस्तुत कल्पना हीं दोनही वस्तुतः एकच होत. पण ह्याहि कल्पनेचें आपल्या ज्ञानशक्तीच्या पटलावर चित्र रेखणें अशक्य आहे. अदृश्य अशा वाष्पांतील उष्णता निवून गेल्यामुळें त्यास दृश्य दगाचें स्वरूप आलेलें आपण पाहतों. ह्या व अशा अन्य गोष्टींवरून, विश्व स्वयमुत्क्रान्त किंवा स्वतःच निर्माण कसें झालें असेल, ह्याची सांकेतिक कल्पनां करण्यास आपणास मदत होते, हें खरें आहे. शिवाय, हेंहि खरें आहे कीं ह्या कल्पनेस बरेंच स्पष्ट असें स्वरूप आपणास देतां यावें ह्या कार्मी साहाय्यकारी असे कांहीं दृष्टांत आकाशांत व पृथ्वीतलावर आपणास आढळतात. उदाहरणार्थ, गुरु, शनि, वरुण, इत्यादि ग्रहांची बहुतेक उष्णवातमय अशी सद्यःस्थिति ध्यानांत आणतां, पूर्वी आपल्याहि पृथ्वीची तशीच स्थिति असून पुढें तिच्यांतील उष्णता कमी होऊन तीस द्रव्यस्वरूप व घनस्वरूप हळूहळू आलें असेल असें ध्यानांत येतें. अशा रीतीनें, विश्वास त्याचें सद्यःस्वरूप प्राप्त होण्यास त्याच्यांत एकामागून एक अशीं प्राचीनकालीं जीं रूपान्तरें व्हावीं लागलीं, तीं एका दृष्टीनें आपोआपच झालीं असतील असें कोणी म्हटल्यास, त्या विधानाचें आकलन आपल्या मनास कदाचित् होऊं शकेल. असें झालें तरी, स्वयंनिमित्त-

स्तित्वाची 'कांहीं नाही' अशा स्वरूपाने कल्पना करावी असे जे तुम्ही म्हणता त्या ठिकाणी, 'दहा शिंगांचे म्हणून कांहीं जनावर नाही,' ह्या वाक्यांत 'कांहीं नाही' चा केवळ निषेधात्मक किंवा नकारवाचक अर्थ आहे त्यापेक्षां कांहीं तरी निराळा किंवा जास्त अर्थ तुमच्या 'कांहीं नाही'त आहे असे म्हणावे लागते. कारण तुमच्या 'कांहीं नाही' चा जर नेहमीचा अर्थ घेतला, तर बीजरूपी अस्तित्व म्हणून वस्तुतः कांहीं नाही, ती केवळ कल्पित वस्तु आहे असेच पर्यवसान होईल. म्हणजे आम्ही म्हणतो तेच आले. तेव्हां तुमच्या 'कांहीं नाही'त कांहींतरी जास्त अर्थ आहे असे तर मानलेच पाहिजे. व शिवाय असे मानावे लागते की, ह्या 'कांहीं नाही' चे मनास आकलन करता येईल. हा एक प्रकारचा अयुक्तिकपणा झाला. शिवाय असे मानावे लागते की, हे जे तुमचे 'कांहीं नाही' ते इतर सर्व 'कांहीं नाही' पासून अगदी निराळे आहे. कारण ह्या 'कांहीं नाही' च्या अंगी 'कांहीं तरी' चे स्वरूप प्राप्त करून घेण्याची योग्यता आहे ! एरवी, बीजरूप विश्वास प्रत्यक्ष विश्वाचे स्वरूप यावे कसे? हा दुसरा अयुक्तिकपणा. पण एवढ्यानेच नाही झाले. आणखी आक्षेप आहेतच. 'कोणत्याहि वस्तूच्या बीजरूपी अस्तित्वाचेच वनतां वनतां प्रत्यक्ष अस्तित्व वनेल असा कांहीं आवश्यक स्वाभाविकधर्म तिच्यांत असतो' हे विधान ऐकून समर्पक अशी कोणतीहि जागरूकवास्था आपल्या मनाची होत नाही, आपल्या ज्ञानशक्तीवर तसे चित्र उमटण्यास आपणास

अगोदर अशी कल्पना करतां आली पाहिजे कीं, अस्तित्व हें कांहीं अनिश्चित कालपर्यंत एका स्वरूपानें राहिल्यानंतर, त्यास कांहीं बाह्य किंवा विशेष कारण न लागतां आपोआप, तें दुसऱ्याच स्वरूपानें राहूं लागतें; म्हणजे, कारणाशिवाय कार्य किंवा स्वरूपान्तर होऊं शकतें, ही कल्पना आपणांस आकलतां आली पाहिजे. पण अशा वस्तूची कोणतीच कल्पना करणें आपल्या-मनास शक्य नाहीं. एवंच ' विश्व स्वयंनिर्मित आहे ' असें जें अद्वैतवादी विधान करितात त्या विधानांतील शब्दांचें अर्थरूपी वास्तविक प्रतिबिंब आपल्या मनावर कांहींच उमटत नाहीं. त्यांच्यावरून अतिशय संदिग्ध अशी कांहीं सांकेतिक कल्पना उत्पन्न होतेशी वाटते; पण तिचा कांहींच सयुक्तिक अर्थ करणें शक्य दिसत नाहीं. शिवाय, बीजरूपी अस्तित्व म्हणून प्रत्यक्ष अस्तित्वापासून भिन्न असें कांहीं तरी आहे अशी कल्पना आपल्यास करतां येते, व बीजरूपी अस्तित्वाचें आपोआप संक्रमण होऊन त्यासच प्रत्यक्ष अस्तित्वाचें रूप येतें हें विधान मनानें बरोबर आकलतां येण्यासारखें आहे, ह्या दोन गोष्टी जर घटकाभर खऱ्या मानिल्या तरी त्यांवरून अद्वैतमताचें कोडें पूर्णपणें उकलतें असें थोडेंच आहे. तें कोडें एक पाऊळ भागें जातें इतकेंच काय तें. कारण, प्रत्यक्ष अस्तित्व बीजरूपी अस्तित्वापासून उत्पन्न होतें असें मानिलें, तर, बीजरूपी अस्तित्व आलें कोठून ? हा प्रश्न पुनः उभा राहतोच, म्हणजे काय झालें ? तर प्रत्यक्ष अस्तित्वावरून कोडें उठलें, व बीजरूपी अस्तित्वावर



जाऊन वसले, एवढेच काय ते. व प्रत्यक्ष अस्तित्व आले कोठून ? ह्या प्रश्नास उत्तर देणे जितके आवश्यक होते, तितकेच प्रस्तुत प्रश्नास उत्तर देणेहि आवश्यक आहे. व ते उत्तर देऊं लागलों म्हणजे पहिल्या प्रश्नास उत्तर देतांना ज्या अडचणी पुढे आल्या त्या पुनः दत्त उम्या राहणारच. ह्या गूढशक्तीच्या (बीजरूप अस्तित्वाच्या) संबधाने, स्वयंभूत्व, स्वयंनिर्मितत्व, व अन्यनिर्मितत्व ह्या ज्या वर केलेल्या तीन कल्पना, त्याच पुनः कराव्या लागतील. अन्य कल्पना शक्य नाही. आतां, प्रत्यक्ष विश्व स्वयंभू कसे असेल हे समजण्याची किती मारामार पडते, किंवाहुना तशी कल्पना देखील करणे आपल्या ज्ञानशक्तीच्या अगदी पलीकडे कसे आहे, हे वर दाखविलेच. असे जर आहे, तर बीजरूप विश्वाची कल्पना करणे अधिक सुकर किंवा कमी अशक्य आहे काय ? बरे, हे बीजरूप विश्व स्वयंनिर्मित आहे असे म्हटले तरी वर दाखविलेल्या अडचणी पुनः येणारच. म्हणजे प्रत्यक्ष विश्व बीजरूपी विश्वापासून उत्पन्न झाले असे जसे तेथे म्हणावे लागले, तसे एथे हे बीजरूपी विश्व दुसऱ्या बीजरूपी विश्वापासून निर्माण झाले, असे म्हणावे लागेल. तसेच, दुसरे तिसऱ्यापासून, तिसरे चवथ्यापासून, अशी ही मालिका कधीच संपावयाची नाही; व आपल्याला स्वयंनिर्मितत्वाची यथार्थ कल्पना कधीच व्हावयाची नाही. तात्पर्य, अनवस्था प्रसंग प्राप्त होणार. आतां कोणी कदाचित् असे म्हणेल की हा अनवस्था प्रसंग टाळण्यासाठी बीजरूपी विश्व दुसऱ्या बीजरूपी विश्वापासून

उत्पत्ति कशी शाली ? ज्या लोखंडाचा, लांकडाचा किंवा दगडाचा उपयोग मानवी कारागीर निरनिराळे जिन्नस तयार करण्याच्या कामी करितो, तें लोखंड किंवा तें लांकूड किंवा ते दगड तो उत्पन्न करित नाही. तर सृष्टीतील तीं द्रव्ये आयतींच घेऊन त्यांस पाहिजे तसे आकार तो देतो, व त्यांची जोडणी पाहिजे तशी करितो; इतकेंच काय तें. सूर्य, ग्रह आणि उपग्रह व त्यांच्या ठायीं असणारे सर्व कांहीं एका 'महाकारागिरा' नें तशाच धर्तीवर तयार केलें असेल, अशी कल्पना जर आपण केली तर तिजवरून इतकेंच निष्पन्न होतें कीं, हें विश्व बनवण्याच्यापूर्वी कांहीं मूलद्रव्ये अस्तित्वांत होतीं, व तीं घेऊन त्यांस ह्या 'महाकारागिरा' नें त्यांचें सद्यःस्वरूप आणून दिलें. पण अगोदर अस्तित्वांत असलेली तीं मूलद्रव्ये कोठून आलीं ? हा प्रश्न राहतोच. व मानवी कारागिरीशीं ह्या महाकारागिरीची तुलना केल्यानें त्या प्रश्नाचा उलगडा करण्याच्या कामी काडीभरहि मदत होत नाही. आणि तशी जर मदत होत नाही तर ही तुलना करण्यापासून फायदा तरी काय ? अर्थात् ती अगदीं निष्फळ होय. शून्यापासून द्रव्याची उत्पत्ति कशी व्हावी हें मुख्य कोंडे आहे. व दा तुलनेनें किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि तुलनेनें तें कोंडे कांहीं उकळत नाही. मग असली ही निरर्थक जी तुलना, ती पाहिजे तरी कशाला ? तीस अज्ञेयात फांट्य दिलेलाच बरा नाही काय ? आतां, विश्वातील प्रत्यक्ष पदार्थ एकीकडे ठेवून ते पदार्थ ज्याच्या ठायीं समाविष्ट झालेले आहेत त्याचा नर विचार करूं लागलों,

म्हणजे द्रव्याच्या ऐवजीं जर आकाशाचा किंवा पोकळीचा विचार करूं लागलों, तर विश्वाबद्दल ईश्वरनिर्मितत्वाची ही क्लृप्ति किती अपुरी व कोती आहे, हें जास्तच दळदळीत रीतीनें दिसून येतें. द्रव्यमय विश्वाच्या ऐवजीं जर नुसती अनंत पोकळीच सर्वत्र असती, तरी, ती आली कोठून ?—हा प्रश्न उभा रहाताच. अन्यनिर्मितत्वाची ही क्लृप्ति जर सयुक्तिक असती तर तिच्या आधारानें ह्या प्रश्नास उत्तर देतां आलें असतें. तें असें कीं, बाह्यकारणावरून द्रव्य जसें निर्माण झालें त्याच नमुन्यावर आकाश निर्माण झालें. पण आकाश बाह्यकारणावरून कसें उत्पन्न झालें असेल हें मनानें आकलन करणें इतकें अशक्य आहे कीं, तसें विधान करण्याची कोणाची छाती होत नाही. कारण पोकळी निर्माण केली असें म्हटलें कीं निर्माण करण्याच्या पूर्वी ती अस्तित्वांत नव्हती असें मानणें भागच पडतें. पण एका काळीं पोकळी अस्तित्वांत नव्हती ही कल्पना, कितीहि खटपट केली तरी मनापुढें उभीच राहूं शकत नाही. आपल्या सभोवती सर्वत्र पोकळी आहे ही कल्पना, अशी कांहीं अनिवार्य आहे कीं, एक क्षणभर देखील ती कल्पना आपल्या ज्ञानशक्तीतून आपणास काढून टाकतां येत नाही; ती इतकी कीं, सध्यां तेवढी पोकळी सर्वत्र पसरलेली आहे एवढेंच मानल्यानें भागत नाही. तर, पूर्वी कधीं पोकळी अस्तित्वांत नव्हती, किंवा पुढें केव्हां तरी तिचें अस्तित्त्व नष्ट होईल अशी कल्पनाच आपल्या मनास करतां येत नाही. आणि अशा रीतीनें पोकळीच्या अ-

स्वयंभू आहे असे मानितात. व असे मानणे युक्तीस सोडून नाही असेहि बहुतेक सर्व लोक समजतात. ज्या लोकांस स्वयंभू विश्वाची कल्पना होऊं शकत नाही, व म्हणून जे विश्वजनक निर्माता कोणी तरी आहे असे मानितात, तेच लोक असे गृहीत करितात की, स्वयंभू निर्मात्याची कल्पना आपणास होऊं शकेल ! आपल्या सभोवती पसरलेले जे महाविश्व त्यांत कांहीं तरी गूढ आहे ही गोष्ट ते कबूल करितात, व त्यागलेले ते गूढ विश्वावरून काढून त्याच्या मानीव जनकावर नेऊन बसवितात; व अशा रीतीने ते गूढ आपण पूर्णपणे उकलिले असे समजतात. पण ही निवळ भ्रान्ति आहे. प्रस्तुत विवेचनाच्या आरंभी आणी सिद्ध करून दाखविलेच आहे की, स्वयंभूत्वाची कल्पना मनाने मुळीच आकलण्यासारखी नाही. व जे स्वयंभू आहे म्हणून आपण म्हणणार, त्याचे स्वरूप कांहींहि असले तरी हा सिद्धान्त नेहमीच खरा राहणार. विश्वाच्या स्वयंभूत्वाची कल्पना करणे जर अगदी अशक्य आहे, तर विश्वनिर्मात्याच्या स्वयंभूत्वाची कल्पना करणे तितकेंच अशक्य असले पाहिजे. मग विश्वाच्या गुणधर्मापासून त्या निर्मात्याचे गुणधर्म कितीहि भिन्न असतना. विश्वाच्या स्वयंभूत्वाची कल्पना करणे अशक्य आहे, व नास्तिक तसे म्हणतात म्हणून त्यांची कृति जमेस धरण्यासारखी मुळीच नाही, असे जे लोक म्हणतात, त्यांनी ही गोष्ट अवश्य कबूल केलीच पाहिजे की, आस्तिकांच्या कृतींत जर स्वयंभूत्वाच्या ह्या अनाकलनीय कल्पनेचा समावेश होत असेल, म्हणजे,

कूल पडतां कामा नये. किंवा, असल्या कृतींच्या संबधानें आपणास असें म्हणण्यास हरकत नाही कीं, त्यांच्यांत समाविष्ट असलेल्या ज्या सांकेतिक कल्पना त्या विचारसरणीस सोडून व भ्रमोत्पादक अशाच केवळ आहेत. नास्तिकवाद, अद्वैतवाद व आस्तिकवाद हे एकमेकांपासून जरी इतके भिन्न दिसतात, तरी त्या तिघांच्या मुळीं एकच सामान्यतत्त्व दृष्टीस पडतें. कारण त्या तिन्ही प्रकारच्या वाद्यांना स्वयंभूत्वाचें कोठें तरी ग्रहण करणें अगदीं भाग पडतें. व तें स्वयंभूत्व ढळढळीत रीतीनें ( प्रत्यक्ष विश्वाच्याच संबधानें ) मानलें काय, किंवा चोरून मारून ( ईश्वराच्या वगैरे संबधानें ) मानलें काय, दोन्ही प्रकारीं गैरच; कारण त्याची कल्पना कांहीं केल्या आपणास होऊं शकत नाही. विश्वांतिल प्रत्यक्ष द्रव्याचा एक लहानसा तुकडा घेतला काय, किंवा त्याचें कांहीं तरी कल्पनिक बीजस्वरूप घेतलें काय, किंवा त्याच्याहि पलीकडचें व जास्तच अकल्प्य असें कांहीं तरी वाह्य कारण घेतलें काय, त्याच्या स्वयंभूत्वाची जर कल्पना करणें असेल, तर तें अनंत अशा गतकालीं अस्तित्वांत होतें ही कल्पना आपणास अगोदर करतां आली पाहिजे. आणि अनंतकालाची कल्पना ज्याअर्थी अनाकलनीय आहे, त्याअर्थी ही कल्पना ज्या ज्या कल्पनांची अंगभूत असेल त्या त्या सर्व कल्पना अनाकलनीयच होत. आणि त्या कल्पनांचीं अनंतकालाव्यतिरिक्त जितकीं अधिक अंगें अनिश्चित असतील तितक्या त्या कल्पना जास्तच अनाकलनीय होत, असें म्हणण्यास

नास्तिकांप्रमाणे त्यांसहि कांहीं तरी स्वयंभू आहे असें जर कल्पावें लागत असेल, तर त्यांचीहि कृति अगदी निराधार समजली पाहिजे.

एवंच, विश्वोत्पत्तीबद्दल ह्या ज्या तीन निरनिराळ्या कल्पना त्यांचे केवळ शब्दज्ञान जरी आपणास होऊं शकते, व त्यांच्या निरनिराळ्या अभिमान्यांस जरी त्या अगदी सयुक्तिक भासनात, तरी त्यांचे वारीक रीतीनें मुद्देमूद परीक्षण केलें म्हणजे मनानें त्या अगदी अनाकलनीय होत असें अक्षरशः सिद्ध होतें. इतका वेळ, त्या संभवनीय आहेत कीं नाहींत, किंवा त्या विश्वसनीय आहेत कीं नाहींत ह्या प्रश्नाचा विचार केला नाहीं, तर केवळ त्या कल्पनीय आहेत कीं नाहींत ह्याच प्रश्नाचा विचार केला. व जर त्या कल्पनीय देखील ठरत नाहींत, म्हणजे, मनानें नुसतें त्यांचे आकलन देखील जर होऊं शकत नाहीं, तर त्या संभवनीय किंवा विश्वसनीय आहेत कीं नाहींत, हा प्रश्नच उद्भवत नाहीं. एकादी गोष्ट कल्पनीय असेल ती व्हावूंचा पुढे ह्या प्रश्नाचा विचार तिच्या संबंधानें करावें. इतके करूं. आधीं कसला ? अनुभवावरून असें सिद्ध होतें वरें, स्वयंनिर्मित<sup>१</sup> प्रतीचे जे घटकांश आहेत त्यांस आपल्या वस्तुतः तीच अदृक्<sup>२</sup> कत्र मांडतां देखील येत नाहीं. त्यांचे रण, वर स्पष्ट करून दा<sup>३</sup> यांचे म्हटलें म्हणजे, 'काटकोन ची कल्पना सयुक्तिक ठर<sup>४</sup> ' नैतिक जिनस', इत्यादि अनंत परंपरा कल्पावी लागत<sup>५</sup> ण करावयाचें, तसेंच केलें म्हणजे स्वयंभूत्वाची कल्पना. <sup>६</sup> ण करणें असल्यास त्यांस सर्व लोक मान्य करितात—म्हणजे याच्या भानगडीत बिल-

कूल पडतां कामा नये. किंवा, असल्या कृतींच्या संबधानें आपणास असें म्हणण्यास हरकत नाही कीं, त्यांच्यांत समाविष्ट असलेल्या ज्या सांकेतिक कल्पना त्या विचारसरणीस सोडून व भ्रमोत्पादक अशाच केवळ आहेत. नास्तिकवाद, अद्वैतवाद व आस्तिकवाद हे एकमेकांपासून जरी इतके भिन्न दिसतात, तरी त्या तिघांच्या मुळीं एकच सामान्यतत्त्व दृष्टीस पडतें. कारण त्या तिन्ही प्रकारच्या वाद्यांना स्वयंभूत्वाचें कोठें तरी ग्रहण करणें अगदीं भाग पडतें. व तें स्वयंभूत्व ढळढळीत रीतीनें ( प्रत्यक्ष विश्वाच्याच संबधानें ) मानलें काय, किंवा चोरून मारून ( ईश्वराच्या वगैरे संबधानें ) मानलें काय, दोन्ही प्रकारीं गैरच; कारण त्याची कल्पना कांहीं केल्या आपणास होऊं शकत नाही. विश्वांतील प्रत्यक्ष द्रव्याचा एक लहानसा तुकडा घेतला काय, किंवा त्याचें कांहीं तरी काल्पनिक बीजस्वरूप घेतलें काय, किंवा त्याच्याहि पलीकडचें व जास्तच अकल्प्य असें कांहीं तरी बाह्य कारण घेतलें काय, त्याच्या स्वयंभूत्वाची जर कल्पना करणें असेल, तर तें अनंत अशा गतकालीं अस्तित्वांत होतें ही कल्पना आपणास अगोदर करतां आली पाहिजे. आणि अनंतकालाची कल्पना ज्याअर्थी अनाकलनीय आहे, त्याअर्थी ही कल्पना ज्या ज्या कल्पनांची अंगभूत असेल त्या त्या सर्व कल्पना अनाकलनीयच होत. आणि त्या कल्पनांची अनंतकालाव्यतिरिक्त जितकी अधिक अंगें अनिश्चित असतील तितक्या त्या कल्पना जास्तच अनाकलनीय होत, असें म्हणण्यास

असो, आत्मा असो, किंवा दुसरें कांहींहि असो, तें एक आदिकारण असलें पाहिजे, किंवा नसलें पाहिजे. तिसरी कल्पना संभवत नाही. जर तेंच आदिकारण असेल, तर कामच भागलें. जर तें आदिकारण नसेल, तर अर्थात् त्याच्या पलीकडे कांहीं तरी कारण आहे हें सिद्धच होतें; व तेंच त्या ठशांचें वास्तविक किंवा खरें कारण होय. तात्पर्य, आपण गृहीत केलेल्या गोष्टींत कितीहि घोंटाळा असला, तरी शेवटीं सिद्धान्त एकच ठरतो, हें उघड आहे. सृष्टीतील बाह्यवस्तूंचे जे ठसे आपल्या मनावर उमटतात त्यांचा विचार करूं लागलों म्हणजे त्यांना कांहीं तरी कारण असलें पाहिजे हा विचार मनांत अवश्य येतोच येतो; एरवीं भागतच नाही. आणि ह्या कारणाचा विचार करूं लागलों, म्हणजे कांहीं तरी आदिकारण आहे ही गोष्ट गृहीत करणें अनिवार्यच होतें.

अशा रीतीनें आदिकारणापर्यंत आपली मजल येऊन ठेपली. पण आणखी एक पायरी पुढें गेलों व ह्या आदिकारणाचें अंतःस्वरूप काय असावें ह्या प्रश्नाचा जर विचार करूं लागलों, तर निर्घृण अशा तर्कशास्त्राचरहुकूम आणखी कांहीं अनुमानें काढणें आपणास अगदी भाग पडतें. हें आदिकारण मर्यादित आहे किंवा अमर्याद आहे ?—तें मर्यादित आहे असें जर म्हटलें तर अर्थात् त्याला कांहीं तरी मर्यादा आहेत असें त्यावरून गर्भित होतेंच होतें. व कोणतीहि गोष्ट मर्यादित आहे असें म्हटलें, म्हणजे त्या मर्यादांच्या पलीकडे कांहीं तरी आहे, ही गोष्ट त्यावरून ध्वनित झालीच.



कारण मर्यादांच्या पलीकडे कांहीं तरी प्रदेश आहे असें मनांत आणल्याशिवाय, एकादी वस्तु मर्यादित आहे हा विचार मनांतच आणतां येत नाहीं. तर मग, सभोवतालचा हा जो प्रदेश त्याबद्दल काय म्हणावयाचें ? आदिकारण जर मर्यादित असेल, म्हणजे त्याच्या पलीकडे जर कांहीं असेल, तरं त्या पलीकडच्याला तें आदिकारण अर्थात् लागू असणार नाहीं. आणि आदिकारण एकच असल्यामुळे त्या पलीकडच्या 'कांहीं' ला कारणच नाहीं, तें कारणाकृत आहे, असें मानवें लागेल. पण कारणाकृत कांहीं तरी असूं शकतें ही गोष्ट जर एकदां कबूल केली, तर कोणत्याहि गोष्टीला कारण असलेंच पाहिजे असें मानण्याचें प्रयोजनच राहत नाहीं. ज्या मर्यादित प्रदेशावर आदिकारणाचा अम्मल चालतो त्याच्या पलीकडे जर कांहीं अमर्याद प्रदेश असेल, ( कारण तो अमर्याद आहे असें मानणें आपणास भागच पडतें ) व त्याच्यावर जर त्या आदिकारणाचा अम्मल चालत नसेल—म्हणजे, कारणकृत समर्याद प्रदेशाच्या सभोवतीं कारणाकृत असा अमर्याद प्रदेश आहे असें जर आपण मानूं लागलों,—तर कारणकृति आपण मुकाट्यानें सोडून दिल्यासारखेंच होतें. एवंच, हें आदिकारण मर्यादित आहे असें मानतांच येत नाहीं. बरें, जर तें मर्यादित नसेल तर तें अमर्याद असलेंच पाहिजे.

आदिकारणाविषयीं आणखी एक अनुमान करणें असेंच अगदीं भाग पडतें. तें अनुमान हें कीं, आदिकारण स्वतंत्र असलें पाहिजे. तें जर परतंत्र असलें,

तर त्यास आदिकारण ही संज्ञाच देतां येणार नाही. कारण ज्याच्यावर तें अवलंबून असेल त्यासच ती संज्ञा शोभेल. ह्यावर कोणी कदाचित् असें म्हणेल की, तें कांहीं अंशीं परतंत्र व कांहीं अंशीं स्वतंत्र आहे, असें मानण्यास काय हरकत आहे ? पण असें म्हणून चालणार नाही. कारण असें म्हटल्यास त्यावरून असें ध्वनित होईल की, ह्या आदिकारणास कांहीं अंशीं परतंत्र करणारी अशी कांहीं तरी दुसरी अनिवार्य गोष्ट आहे. व ह्या दुसऱ्या गोष्टीचें अन्य स्वरूप कांहींहि असलें तरी आमच्या ह्या आदिकारणापेक्षां ती श्रेष्ठ असली पाहिजे, किंवा तेंच खरें आदिकारण असलें पाहिजे. आतां असें म्हणजे म्हणजे आमचे बोलण्यांत बोलणें नाही असें कबूल करण्यासारखेंच होय. कारण एकदां एकास आदिकारण असें आह्मी म्हणणार, व दुसऱ्यानें दुसऱ्यास म्हणणार. तात्पर्य आदिकारण सर्वांशीं स्वतंत्र आहे असें म्हणावेंच लागतें. पण तसें जर म्हटलें, तर इतर सर्व अस्तित्वाच्या अभावीं तें अस्तित्वांत असूं शकेल असें म्हटल्यासारखेंच होतें. कारण ह्याच्या अस्तित्वास दुसऱ्या एकाचा अस्तित्वाची जर अपेक्षा असली, तर त्या अस्तित्वावर कांहीं अंशीं हें अवलंबून राहिल; व असें असल्यामुळे ह्यास आदिकारण ही संज्ञा बरोबर होणार नाही. पण ह्या आदिकारणाचा इतर कोणत्याहि अस्तित्वाशीं आवश्यक संबंध नाही इतकेंच असून उपयोगी नाही; तर त्याच्याशीं देखील कोणताहि आवश्यक संबंध असतां कामा नये. ज्याच्यामुळे त्याच्यांत स्वरूपान्तरें झालेंच पाहि-

जे असे त्यांच्यांत कांहींहि असून उपयोगाचे नाही. बरे, ज्याच्यामुळे त्यांच्यांत स्वरूपान्तर उत्पन्न होण्यास प्रतिबंध होईल असेहि त्यांच्यांत कांहीं असतां कामा नये. कारण अशा रीतीने त्यास भाग पाडणारे किंवा प्रतिबंध करणारे असे जर त्या आदिकारणाच्या ठायीं कांहीं असले तर ते ह्या आदिकारणापेक्षां वरचढ असले पाहिजे; व असे म्हणणे हे केवळ युक्तीस सोडून होय. कारण मग त्या वरचढासच आदिकारण म्हणणे योग्य होणार नाही काय? सारांश, जे आदिकारण असेल ते सर्व अर्थी पूर्ण, संपूर्ण, अव्यय ( Perfect, complete, total ) असे असले पाहिजे. त्याच्या ठिकाणीं सर्व शक्तींचा समावेश झालेला असला पाहिजे, व सर्व बंधनांच्या ते पलीकडचे असले पाहिजे. तात्पर्य, ते सर्वशक्तिमत् व अतिक्रान्तसर्वबंधन असे असले पाहिजे. किंवा पारिभाषिक शब्दाचा जर उपयोग करावयाचा असेल तर असे म्हणावे कीं, ते केवल ( Absolute ) असले पाहिजे.

एवंच, विश्वाच्या अंतःस्वरूपाबद्दल कांहीं अनिवार्य अनुमाने काढणे आपणास भागच आहे असे दिसते. आपल्या ज्ञानशक्तीवर घडणाऱ्या परिणामांचा विचार केला काय, किंवा आपल्या सभोवतीं असणाऱ्या वस्तूंचा किंवा घडणाऱ्या क्रियांचा विचार केला काय, त्यांचे कारण काय हा प्रश्न करणे आपणास भागच पडते. बरे, आपण कारणाचा शोध करूं लागलों म्हणजे आदिकारणापर्यंत जाऊन ठेपल्याशिवाय मध्ये आपणास थांबतांच येत नाही; आणि हे आदिकारण

अनंत व केवल असे आहे असेहि म्हटल्याशिवाय आपणास गति नाही. ही अनुमाने ज्या प्रमाणांच्या आधारावर करितो ती प्रमाणे अशी कांहीं विलक्षण जोरदार दिसतात की, त्यांच्या कचाटीतून आपणास मोकळेच होता येणार नाही असे प्रथमदर्शनी वाटते. तथापि प्रस्तुत ग्रंथातील एथवर केलेले विवेचन ज्यांनी लक्षपूर्वक वाचले असेल, व ते ज्यांस बरोबर समजून अगदी पटले असेल, त्यांस ही प्रमाणे व त्यांवरून काढिलेली अनुमाने किती भ्रममूलक आहेत, हे दाखवीत वसण्याची फारशी जरूर आहे असे नाही. जी उपकरणे घेऊन वरील कोटिक्रमरूपी सेतु रचला आहे, व त्याच्या आधारावर जे अनुमानरूपी मनोरे उभारिले आहेत, ते दोन्ही अयुक्तिक अशा सांकेतिक कल्पनांचेच केवळ बनलेले आहेत, असे सहज सिद्ध करून दाखविता येईल. पण तसे करू लागल्यास वाचकांस विनाकारण घास घावा लागणार आहे; कारण आधीच प्रस्तुत प्रकरणांत ते सिद्ध करून दाखविलेले आहे. णून त्या फंदांत आक्षी पडत नाही. तथापि अन्यं त-ऱ्हेने आमचे वरील विधान सिद्ध करून दाखविणे इष्ट दिसते. म्हणजे, ही अनुमाने परस्परविरुद्ध कशी आहेत हे वाचकांच्या नजरेस आणून देऊन, ती खोटी आहेत अशी आक्षी आतां त्यांची खात्री करून देणार आहो.

‘ धर्मविषयक विनाशाच्या मर्यादा ’ म्हणून एक ग्रंथ म्यान्सेल नांवाच्या तत्त्ववेत्त्याने लिहिलेला आहे. त्यांत त्यांनी दुसरे एक महत्त्वज्ञ जे सर विल्यम

हॅमिल्टन त्यांच्या प्रस्तुत विषयावरील मताचा विस्तार करून दाखविला आहे; व त्यांत त्यांनीं वरील गोष्ट फारच उत्तम रीतीनें सिद्ध करून दाखविली आहे. म्हणून त्यांचाच कोटिक्रम खालीं उतरून घेतों. असें करणें दोन कारणांवरून फार इष्ट दिसतें. एक कारण हें कीं, त्यांच्या त्या उत्तम कोटिक्रमावर ताण करणें अशक्य आहे. व दुसरें कारण हें कीं, त्यांनीं तो कोटिक्रम प्रचलित धर्माच्या मण्डनार्थ योजिला आहे; व म्हणून अर्थात् पुष्कळ वाचकांस तो जास्तच पसंत पडेल. ( वरील वाक्य अर्थात् ख्रिस्ती धर्म व ख्रिस्ती लोक ह्यांसच उद्देशून स्पेन्सर साहेबांनीं लिहिलें आहे. तथापि हिंदुधर्म व हिंदु वाचक ह्यांसहि उद्देशून तें लिहितां येईल असें प्रस्तुत लेखकास वाटतें व पुढील उतारा वाचल्यावर वाचकांसहि तसेंच वाटेल अशी त्यास उमेद आहे. )

१३. आदिकारण, अनंत, आणि केवळ ह्यांचीं आद्य लक्षणे दिल्यावर म्यान्सेल साहेब असें म्हणतात:—  
 “ कारण, केवळ, व अनंत ह्या ज्या तीन कल्पना त्यांना एकाच पुरुषाचे गुणधर्म समजून त्या दृष्टीनें जर एकत्र ठेवून पाहूं लागलों, तर ते परस्परविरुद्ध आहेत असें लक्षांत येत नाहीं काय ? कारण, ह्या स्वरूपानें ‘कारण’ हें केवळ ( स्वतंत्र ) असूं शकणार नाहीं. तसेंच केवळ ह्या स्वरूपानें ‘केवळ’ हें कारण असूं शकणार नाहीं. स्वकार्याच्याच संबधानें ‘कारण’ हें कारणस्वरूपानें असूं शकतें. बरें, स्वकारणाच्याच संबधानें ‘कार्य’ हें कार्यस्वरूपानें असूं शकतें. ( एकाद्या माणसास

हा 'बाप' आहे असें म्हटलें, म्हणजे त्याला मूल आहे ही गोष्ट सिद्ध होत नाही काय ? तसेंच, एकाद्यास हा 'मुलगा' आहे असें म्हटलें म्हणजे त्याला बाप आहे हें सिद्ध होत नाही काय ? बरें, असें जर आहे तर बाप व मुलगा ह्या शब्दांनीं व्यक्त होणाऱ्या कल्पना स्वतंत्र आहेत असें कसें म्हणतां येईल ? बाप ही कल्पना मुलाच्या कल्पनेवर व मूल ही कल्पना बापाच्या कल्पनेवर अवलंबून नाही काय ? म्हणजे एकाद्यास बाप म्हणून किंवा मूल म्हणून जें आपण म्हणतो तें मुलाच्या किंवा बापाच्याच संबधानें नाही काय ? तात्पर्य, बाप व मूल, किंवा नवरा व बायको, किंवा धनी व चाकर, ह्या ज्या कल्पना आहेत, त्या स्वतंत्र नाहीत, तर परस्परसंबंधक अशा आहेत. तीच गोष्ट कारण व कार्य ह्या जोडीस लागू आहे. कारण म्हटलें कीं कार्याची कल्पना आलीच; व कार्य म्हटलें कीं कारणाचीहि आलीच. तात्पर्य, त्या एकमेकांच्या संबंधी अशा कल्पना आहेत. तेव्हां त्यांस 'स्वतंत्र' हें विशेषण कसें द्यावें ? ) बरें, दुसऱ्या पक्षां, केवलाची जी आपली कल्पना आहे तिच्यावरून असें गमित होतें कीं, केवल म्हणजे सर्वसंबंधव्यतिरिक्त असें असू शकणें. (तेव्हां 'आदिकारण' हें 'केवल' (स्वतंत्र) आहे असें म्हणणें अयुक्तिक दिसत नाही काय ? कारण, असें म्हणणें म्हणजे, संबंधी गोष्ट संबधरहित आहे, असें म्हणण्यासारखेंच होय. तात्पर्य, ह्या विधानांत परस्परविरोध उबड उबड दृष्टीस पडतो. ) तेव्हां हा दृश्यमान होणारा परस्परविरोध त्यांतून आपली

सुटका करून घेण्याच्या हेतूने कालपरंपरेची कल्पना आपण पुढे आणतो; व असे म्हणतो की, 'केवल' हे प्रथम स्वस्वरूपाने ('केवल' ह्या स्वरूपाने) अस्तित्वांत असते; व नंतर मग त्यास कारणस्वरूप प्राप्त होते. पण ह्या ठिकाणी तिसरी, म्हणजे अनंतत्वाची कल्पना येऊन आपणास अडविते. जे 'अनंत' आहे त्यास अगदी आरंभापासून नव्हते असे ( नवे ) स्वरूप कसे प्राप्त होईल ? कारणता ( कार्य करण्याचा धर्म ) हा जर अस्तित्वाचा एक शक्य प्रकार असेल, तर कार्यरूपी आत्मव्यापार केल्याविना जे अस्तित्वांत असू शकते ते अनंत असू शकणार नाही; ज्यास कारणस्वरूप प्राप्त झाले आहे ते आपल्या अगोदरच्या मर्यादेच्या पलीकडे गेले असे म्हटले पाहिजे. ( म्हणजे, ते अनंत नाही. ) ”

जे 'केवल' आहे त्यास 'कारणस्वरूप' प्राप्त होते अशी कल्पना जर केली, तर त्यावरून असे अनुमान काढावे लागते की, ते स्वरूप त्यास त्याच्या स्वतंत्र इच्छेने व ज्ञानशक्तीने प्राप्त झालेले असले पाहिजे. ( म्हणजे, असे अनुमान काढावे लागते की, त्या केवलास स्वेच्छा व ज्ञानशक्ति हे दोन गुण आहेत. ) कारण ज्यास कारणस्वरूप बळजबरीने प्राप्त झाले असेल ते 'केवल' व 'अनंत' असू शकेल ही कल्पना संभवत नाही. जर ही बळजबरी कांहीं तद्वाह्य अशा शक्तीने त्याजवर केली असेल, तर त्या शक्तीच्या कक्षांत हे 'केवल' असल्यामुळे त्या शक्तीस श्रेष्ठ म्हणावे लागेल; बरे, जर ही बळजबरी त्याने आपली आपणावरच क-

रून घेतलेली असेल, तर त्याच्या अंतःस्वरूपांत त्याच्याच कार्याशी अवश्य असा कांहीं संबंध आहे असे म्हणावें लागेल. ( मिळून दोन्ही बाजूंनी त्याच्या केवळतेस किंवा स्वातंत्र्यास धक्का वसेल. ) म्हणून कारणतेची क्रिया स्वेच्छेनें झालेली असली पाहिजे; आणि स्वेच्छा हा धर्म ज्ञानवान् सत्त्वाच्याच ठायीं संभवतो. ( म्हणून तें 'केवल' स्वेच्छायुक्त व ज्ञानयुक्त असें असलें पाहिजे. ) पण ज्ञानशक्तिमत्ता ह्या एक संबंध आहे असेच म्हणावें लागतें. (कारण एखादी त्याची कल्पनाच करतां येत नाही.) ज्ञानवान् असा एक विषयी पाहिजे, व ज्याचे ज्ञान त्यास होत असेल असा एक विषय पाहिजे. विषयी म्हणजे विषयाचा विषयी होय; व विषय म्हणजे विषयीचा विषय होय. विषय व विषयी ह्या दोघांपैकी एकासहि केवल म्हणून एकटेंच राहतां येणार नाही. ( वर बापमूल, नवरात्रायको वगैरे जोड्यांच्या संबंधानें जें सांगितलें तेंच येथें लागू करावयाचें म्हणजे ह्याचा अर्थ ध्यानांत येईल. ) आतां, इतरांशीं ज्याचा संबंध आहे असलें केवल निराळें, व ज्याचा स्वताशींच संबंध आहे असें केवल निराळें, असा भेद काढून ही अडचण क्षणभर टाळतां येईल हें खरें आहे. कदाचित् कोणी असें म्हणेल कीं, 'केवल' हें कदाचित् ज्ञानवत् असेल, पण त्यास स्वतानेंच केवळ ज्ञान असेल. पण असा भेद काढल्यानें कांभ भागते



विषयीच्या अस्तित्वाचा एक प्रकार असो व नसो; तो एक ज्ञानशक्तीच्या व्यापारांत व व्यापारानें निर्माण झालेला असला पाहिजे, किंवा त्याचें अस्तित्व त्यापासून अगदी स्वतंत्र असलें पाहिजे. जर तो त्या व्यापारानें निर्माण झालेला असेल तर विषय विषयीवर अवलंबून आहे असें म्हणावें लागतें; म्हणजे, विषयी तेवढाच एकटा 'स्वतंत्र' किंवा 'केवल' ठरतो. जर तसा तो निर्माण झालेला नसेल तर विषयी हा विषयावर अवलंबून आहे असें म्हणावें लागतें; व विषय तेवढाच एकटा स्वतंत्र ठरतो. आतां जर तिसरी एक कल्पना केली व असें म्हटलें कीं विषय व विषयी हे दोघे एकमेकांपासून अगदी अलग रीतीनें राहूं शकतात; तर केवल किंवा स्वतंत्र म्हणून कांहीं नाहींसेच होतें, व त्याच्या ऐवजीं संबंधींची किंवा परतंत्रांची एक जोडी तेवढी शिल्लक राहते. त्यांस ( विषय व विषयी ह्यांस ) संबंधी म्हणण्याचें कारण असें कीं जोडीनें राहणें हाच एक संबंध आहे; मग ती जोडी ज्ञानशक्तीत एकत्र वास करीत असो वा नसो. "

" ह्या कोटिक्रमावरून निघणारें अनुमान अगदी उघड आहे. ह्या ठिकाणीं केवलाची जी कल्पना केली आहे तिजवरून पाहतां, त्याचा इतर कशाशीं कोणताहि आवश्यक संबंध असूं शकणार नाहीं इतकेंच नाहीं; तर, त्याच्या अंतःस्वरूपाच्या घटनेवरून पाहतां त्याचा त्याच्याशींहि कोणताहि आवश्यक संबंध असूं शकणार नाहीं. उदाहरणार्थ, 'केवल' हें 'अवघें' असून तें घटकांशाचें बनलेलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं; किंवा

निष्क्रिय आहे म्हणून कल्पना केली तरी रहात नाही. सर्व अस्तित्वाची ती बेरीज आहे अशीहि कल्पना करता येत नाही, किंवा त्या एकंदर बेरजेचा ती एक भाग आहे अशीहि कल्पना करता येत नाही.

१४. आतां, म्यान्सेल साहेबांनी केलेल्या ह्या वरील विवेचनाचा व त्यावरून काढिलेल्या सिद्धान्तांचा, आपण ज्या प्रश्नाचा विचार करित आहो त्याच्यावर काय उजेड पडतो तें पाहूं. धर्मविषयक मूलकल्पनांचा जो विचार आपण एथवर केला, तो ह्या उद्देशानें केला कीं, त्यांच्यांत असणारें मुख्य सत्य आपणास स्पष्ट दिसावें. पण आतांपर्यंत जीं अनुमानें आपणास काढितां आली आहेत तीं सर्व केवळ निषेधात्मक किंवा नकाररूप आहेत. निरनिराळ्या प्रकारचे जे धर्मविश्वास त्यांच्यांतील मुख्य कल्पनांचें परीक्षण करून पाहतां असें आढळून येतें कीं, त्यांच्यापैकीं एकहि धर्म विचारदृष्ट्या बरोबर नाही. नास्तिकमत, अद्वैतमत व आस्तिकमत हीं विश्वसनीय आहेत किंवा नाहीत हा प्रश्न एकीकडेसच ठेवून, त्यांचें केवळ मनानें आकलन करतां येण्यासारखें आहे किंवा नाही एवढ्याच प्रश्नाचा विचार करण्याचें जरी मनांत आणिलें, व त्या दृष्टीनें त्या मतांचें कसून सूक्ष्मरीत्या परीक्षण करूं लागलों, तर असें आढळून येतें कीं, त्यांतील प्रत्येक मत अगदीं अनाकलनीय आहे. आपण जें इतका वेळ बारीक रीतीनें परीक्षण केले, त्यावरून ह्या मतांतील प्रत्येकांत कांहीं व्यापक सत्य नजरेस यावयाचें तें एकीकडेसच राहिलें; पण उलट असें दिसून आलें कीं,

त्यांपैकीं कोणत्याहि मतांत व्यापक असें कोणतेहि सत्य विलकूल नाहीं. पण हाच सिद्धान्त खरा अशी मनाची समजूत करून जर आपण स्वस्थ वसलों, तर अत्यन्त घातुक चुकी केल्यासारखें होईल; व ही गोष्ट आपल्या लवकरच ध्यानांत येईल.

प्रत्येक धर्ममताच्या बरोबर नीतीच्या नियमांचें एक एक बाड असतेंच, पण तें त्या मतापासून उत्पन्न झालेलें नसून नुसतें त्याच्याबरोबर उत्पन्न झालेलें असतें. म्हणून असलीं नीतीचीं बाडें एकीकडे ठेवून केवळ धर्म मतांचाच विचार केला, तर धर्ममतांचें असें सामान्य लक्षण करतां येईल कीं, धर्ममत म्हणजे प्रारंभीं विश्वोत्पत्ति कशी झाली ह्याजबद्दल कांहीं तरी कृप्ति. अगदीं नीचावस्थेंत असणारे रानटी लोक एकंदर विश्वोत्पत्ति कशी झाली असेल ह्या प्रश्नाचा विचार करित नाहींत. तर विश्वांत जें कांहीं विलक्षण किंवा नियमास सोडून दिसेल तें कोणीं केलें असेल एवढ्या प्रश्नाचाच ते विचार करितात. धर्मविषयक अगदीं प्रारंभीची कृप्ति म्हटली म्हणजे पिशाचकल्पना होय; व ही कल्पना खरी मानणारे रानटी लोक असें समजतात कीं, प्रत्येक विलक्षण चमत्काराच्या मागें कोणी तरी मानवी पुरुष असतो, व तो त्या मागें उभा राहून तो चमत्कार घडवून आणितो. त्याच्यानंतरचें धर्ममत म्हटलें म्हणजे 'तेतीस कोटि देवांचें'. ह्या मताचे लोक वरील अनेक पुरुषांस जरा जास्त व्यापक स्वरूप देतात, व त्यांस देव किंवा उपदेव बनवितात. प्रत्येक विलक्षण चमत्काराच्या मागें निराळा पुरुष असतो असें न मानतां, चम-

त्कारांचे कांहीं वर्ग बनवून, प्रत्येक वर्गाचा अधिपति किंवा चालक असा एक निराळा देव असतो असें ते समजतात; तात्पर्य, जलदेवता, स्थलदेवता, वगैरे वर्ग करितात. नंतरचें धर्ममत पाहतां देव एक आहे हें होय. व त्या मताचे अभिमानी ह्या अनेक पुरुषांस अगदीच व्यापक स्वरूप देतात. म्हणजे अनेक पुरुष किंवा अनेक देव न मानतां सर्व गोष्टींचा चालक एकच देव आहे असें समजतात. नंतरचें मत पाहतां सामान्यतः 'अद्वैतमत' हें होय, व तें मागच्या मताच्याहि पुढें गेलेले आहे. कारण अद्वैतवादी असें मानतात कीं, विश्वांतील सर्व गोष्टी व त्यांचा चालक हीं दोन निरनिराळीं नसून एकच आहेत. मिळून प्रत्येक धर्मांत अशी कांहीं तरी कृति आहेच कीं, तिच्या योगानें हें विश्वरूपी भूद उकललें जातें असें त्या त्या धर्मांचे अभिमानी समजत असतात. इतकेंच नाही, तर ज्या मतास सामान्यतः सर्व धर्मांचा निषेध करणारें मत समजतात, असें जें प्रत्यक्ष 'नास्तिक'मत, त्यास देखील धर्मांचें वर आहीं केलेलें सामान्य लक्षण लागू पडतें. कारण नास्तिकवाद्यांचें म्हणणें असें आहे कीं, आकाश, द्रव्य व गति हीं स्वयंभू असून त्यांपासूनच प्रत्येक दृश्य चमत्कार घडून येतो. तात्पर्य, विश्वांतील सर्व गोष्टींचें स्पष्टीकरण करील अशी, कारणपद्धतीद्वारा ठरवलेली कांहीं तरी कृति इतर मतांच्या अभिमान्यांप्रमाणें 'नास्तिकां'पाशीं आहेच आहे. म्हणून त्यांचें मत वरील लक्षणांत येतें. आतां ह्या ज्या अनेक लोकांच्या अनेक कृत्या त्यांचा विचार करतां असें आढळून येतें

कीं, त्यांच्यापैकीं, प्रत्येकींत दोन विधानें गर्भित आहेत. उकललें पाहिजे असें कांहीं तरी गूढ विश्वांत आहे, हें एक विधान, व तें अशा अशा रीतीनें उकलावयाचें, हें दुसरें. म्हणून, ह्या निरनिराळ्या लोकांचें एकच गूढ उकलण्याचें अनेक मार्ग परस्परांपासून कितीहि भिन्न असले, तरी कांहीं तरी गूढ उकलावयाचें आहे ही गोष्ट अर्थात् सर्वांसच कबूल असल्यामुळे, तेवढ्यापुरतें तरी त्यांचें मतैक्य आहे, ही गोष्ट उघड आहे. तर मग, हें आपणांस असें तत्त्व सांपडलें कीं, जें सर्व धर्ममतांस लागू आहे. ज्यांचीं दळदळीत अशीं विशिष्ट मते परस्परांशीं अगदीं विरुद्ध आहेत, अशा धर्मांचें देखील एका गोष्टींत पूर्णपणें एकमत दिसतें. ज्याच्या पोटांत इतक्या वस्तु आहेत, व ज्याच्या सभोवतीं इतक्या वस्तु आहेत, असें जें हें विश्व त्याच्या अस्तित्वाचें गूढ असें कांहीं आहे कीं, तें उकलून टाकण्याची आवश्यकता निरंतरची आहे, ही दृढसमजूत प्रत्येक धर्मांत ध्वनित होते. तात्पर्य, दुसऱ्या कोणत्याहि मुद्याच्या संबंधानें सर्व धर्मांचें जरी मतैक्य नसलें, तरी ह्या मुद्याच्यासंबंधानें त्यांचें पूर्ण मतैक्य निखालस आहे.

अशा रीतीनें ज्याचा शोध आपण आतांपर्यंत करित होतो तें आपल्या दृष्टीच्या आढोक्यांत आलें. माणसाच्या एकंदर समजुतींत, व विशेषतः कायमच्या समजुतींत, सत्याचें कांहीं तरी बीज असतेंच असतें, मग त्याच्यावर असत्याची कितीहि पटले चढलेलीं असोत, असें अनुमान काढण्यास पुष्कळ आधार आहेत, असें गतप्रकरणांत निरूपण केलें, तें वाचकांस स्मरत

स्तूची कल्पना आपण कशी करितों ? तिची अमुक एक उंची आहे, तिला अमुक पाय आहेत, तिचा अमका आकार आहे, रंग अमुक आहे, जाडी इतकी आहे, इत्यादि जे तिचे गुणधर्म त्यांच्या द्वाराच खुर्चीची कल्पना आपण करितों. हे गुणधर्म काढून टाकिले, व केवळ खुर्चीची कल्पना करावयास सांगितली, तर होईल काय ? अर्थात् नाही. तात्पर्य, एकाद्या वस्तूची कल्पना करणे असल्यास, तिच्या अंगी जे कांहीं गुणधर्म असतील त्यांच्या द्वारा व त्यांसह ती करावी लागते. एखादी होतच नाही. 'कांहीं नाही' पासून 'कांहीं तरी' हें भिन्न आहे असे जें आपण ओळखतो तें ह्यावरून की, 'कांहीं तरी' च्या ठिकाणी आमच्या ज्ञानशक्तीवर क्रिया करण्याची शक्ति असते. आमच्या ज्ञानशक्तीवर तें 'कांहीं तरी' जे अनेक परिणाम घडवून आणितें ते परिणाम किंवा त्यांची कल्पनिक कारणे ही त्या 'कांहीं तरी' च्या अंगी आपण लावतो, व त्यांस गुणधर्म ही संज्ञा देतो. म्हणून त्या 'कांहीं तरी' पासून हे गुणधर्म जर काढून घेतले तर त्या 'कांहीं तरी' ची कल्पना आपल्या मनापुढे मांडण्याची जी साधनें तींन काढून घेतल्यासारखी होतील, व मग त्याची कल्पनाच व्हावयाची नाही. तात्पर्य, एकाद्या वस्तूची कल्पना करणे असल्यास तिच्या अंगी जे गुणधर्म असतील त्यांच्याच द्वारा ती करावी लागते. म्हणजे अर्थात् तिच्या अंगी अगोदर कांहीं तरी गुणधर्म असले पाहिजेत. असें जर आहे तर आकाशाच्या किंवा पोकळीच्या अंगी गुणधर्म काय

आहेत ह्याचा विचार प्रथम करूं. असा विचार जर करूं लागलों, तर कांहींच गुणधर्म डोळ्यांपुढें उभे राहत नाहींत. तीस रंग नाहीं, रूप नाहीं, वजन नाहीं, आकार नाहीं, कांहीं नाहीं. तेव्हां कल्पना करतां कसली ? नाहीं म्हटल्यास, तिच्या अंगीं आहे असें प्रथमदर्शनीं क्षणभर तरी मानतां येईल असा एकच गुण ध्यानांत येतो. तो विस्तृतपणा हा होय. पोकळी विस्तृत आहे असें आपण म्हणूं शकूं. पण हा गुणधर्म पोकळीच्या अंगीं आहे असें त्यावरून म्हणणें म्हणजे विचाराचा गोंधळ करणें होय. कारण पोकळी व विस्तृतपणा ह्या दोन शब्दांचा अर्थ एकच आहे. पोकळी म्हणजे विस्तृतपणा, व विस्तृतपणा म्हणजे पोकळी. कारण एकाद्या वस्तूचा विस्तार अमुक आहे असें जेव्हां आपण म्हणतो तेव्हां त्या वस्तूनें अमुक पोकळी व्यापिली आहे हाच आपल्या म्हणण्याचा अर्थ असतो. अमुक एक डोंगर पांच मैल लांब, चार मैल रुंद व दोन मैल उंच आहे असें आपण म्हणतो ह्याचा अर्थ काय ? ह्याचा अर्थ इतकाच कीं, त्याचा विस्तार तितका आहे. व त्याचा विस्तार तितका आहे असें म्हणण्याचा अर्थ काय ? त्याचा अर्थ इतकाच कीं त्या डोंगरानें तितकी पोकळी व्यापिली आहे. तात्पर्य, विस्तार व पोकळी हीं एकच. म्हणून पोकळी विस्तृत आहे असें म्हणणें म्हणजे वस्तुतः पोकळी पोकळ आहे, किंवा पोकळी पोकळीस व्यापिते असें म्हणण्यासारखेंच होय. अशा म्हणण्यापासून कांहीं तरी अर्थनिष्पत्ति होईल काय ? किंवा पोकळीची कल्पना वस्तु ह्या नात्यानें

तुकडे करणारी शक्ति विश्वांत कोठें असेल अशी कल्पनाच करतां येत नाही. पण ही कृत्तिहि पहिल्या कृत्ती-इतकीच भ्रममूलक आहे. कारण तिचें शब्दज्ञान जरी होतें, तरी मनावर तिचें वास्तविक प्रतिबिंब कांहींच उठत नाही. कारण हे जे इतके अत्यन्त सूक्ष्म तुकडे आपण कल्पितों कीं ज्यांचे आणखी तुकडे व्हावयाचे नाहीत, तसले तुकडे जरी खरोखरी असले, तरी त्यांच्यापेक्षां मोठ्या तुकड्यांप्रमाणें त्यांना वरचा व खालचा पृष्ठभाग असलाच पाहिजे, व डावी व उजवी बाजूहि असलीच पाहिजे, नाही काय? असें जर असेल तर त्यांचे कापून आणखी बारीक तुकडे करतां आलेच पाहिजेत. कारण छेदन करणाऱ्या शस्त्राचें अतिशय पातळ पातें मध्यें रिधाव करूं शकणार नाही, इतक्या सूक्ष्मतम तुकड्याच्या दोन बाजू परस्परांशीं अत्यन्त संनिध असतील, अशी कल्पनाच करतां येत नाही. शिवाय, त्या तुकड्याच्या परमाणुंची आपण मानलेली, परस्परसंयोगशक्ति कितीहि जबर असली, तरी त्या शक्तीचा कमजोर करणारी दुसरी महत्तर शक्ति विश्वांत नसेल, अशीहि कल्पना करतां येत नाही. सारांश, मानवी बुद्धीस ह्या दोन्हीहि कृप्त्या सारख्याच अप्राप्त्य होत; व असें जरी आहे, तरी ह्या दोन कृप्त्यांपैकी कोणती तरी खरी असली पाहिजे, असेंहि मानणें त्याच बुद्धीस अगदी अनिवार्य वाटतें.

तेव्हां हा जो कधीच न उलगडण्यासारखा प्रश्न तो आतां सोडून देऊं, व दुसऱ्या एका प्रश्नाचा विचार करूं. तो प्रश्न असा की, जी विस्तृत घनता पदार्थांचे



ठायीं आहे असा आपल्या ज्ञानशक्तीस भास होतो, तशी वास्तविक घनता पदार्थाचे ठिकाणी आहे की काय ? एकादा धातूचा तुकडा डोळ्यांपुढे ठेवला, व हातांनी चांचपला, तर जी पोकळी त्या तुकड्याने व्यापिली असेल, ती पूर्णपणे भरून गेली आहे असे आपणांस वाटते. तो तुकडा म्हणजे समस्वरूप, व हातांस प्रतिबंध करणारा एक गोळाच आहे, व त्याच्यांत मध्ये कोठे खंड नाही, असे आपल्या नजरेस येते. ह्यावरून, तर मग, द्रव्य जितके घन दिसते तितके घन ते खरोखरच आहे, असे आपण म्हणावयाचे की काय ? द्रव्य हे, अमर्याद रीतीने विभागतां येते अशा एकाद्या मूलतत्त्वाचे बनलेले असो, किंवा ज्याचे जास्त वारीक तुकडे होऊ शकत नाहीत अशा सूक्ष्मतम अणूचे बनलेले असो; त्याचे संबंधाने आपण असे म्हणावयाचे की काय, की त्याचे एकंदर भाग एकमेकांस प्रत्यक्ष चिकटलेले असतात ? ' होय, असे म्हणावयाचे, ' असे विधान जर आपण केले तर दुस्तर अडचणी उत्पन्न होतात, त्या अशा. द्रव्य जर अगदी पूर्णपणे घन असते तर त्यास चेपटां मुळीच आले नसते. पण कोणतेहि द्रव्य घेतले तरी त्यास चेपटां येते असा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. फरक इतकाच की, कांहीं पदार्थांस जास्त चेपटां येते, व कांहींस फार थोडे चेपटां येते. पाणी चेपटून त्याचा आकार लहान करतां येत नाही, अशी पृथक् दिवस समजूत होती. पण इताली देशांतल्ल फ्लारेन्स शहरी प्रत्यक्ष प्रयोग करून पाणीहि दाडून त्याचा आकार, अत्यन्त अल्प प्रमाणांने कां होईना, पण

लहान करतां येतो असें सिद्ध करून दाखविलें, ही गोष्ट पदार्थविज्ञानशास्त्राची प्राथमिक पुस्तके वाचलेल्यांस आठवत असेलच. तात्पर्य, द्रव्य चेपटां येण्यासारखें आहे; अर्थात्, ते पूर्णपणें घन नाहीं. कारण एकादा पदार्थ चेपटूं लागलें म्हणजे त्याचे घटकांश पहिल्यापेक्षां एकमेकांशीं अधिक संनिध आलेच पाहिजेत; एरवीं तो चेपटलाच जाणार नाहीं. बरें, अशा रीतीनें त्याचे घटकांश जर अधिक जवळ येऊं शकतात, तर त्यांच्या मध्ये त्यांनीं न व्यापलेली अशी रिकामी पोकळी असलीच पाहिजे. सारांश, पदार्थ सर्वांशीं घन नाहींत. बरें, इतक्यानेंच नाहीं झालें. यंत्रशास्त्राचा असा एक निर्विवाद सिद्धान्त आहे कीं, एक पदार्थ जर निश्चल असला, व त्याच्यावर तेवढाच दुसरा एक पदार्थ कांहीं विशिष्ट वेगानें जाऊन जर अशा रीतीनें आमटला कीं ते दोन्ही पदार्थ एकदम पुढें सरकूं लागवे, तर त्यांचा पुढें सरकण्याचा वेग पहिल्या वेगाच्या फक्त निम्मे असतो. असो. आतां दुसरा एक नियम असा आहे कीं, तो खोटा असेल अशी कल्पनाच करतां येत नाहीं. तो नियम असा कीं, कोणत्याहि एका प्रकारच्या आकारमानांतून निघून दुसऱ्या आकारमानांत जर शिराययाचें असेल, तर त्या दोन आकारमानाच्या मंथाल सर्व पायऱ्या चालून गेलेंच पाहिजे, एरवीं उपाय नाहीं. आतां हाच नियम प्रस्तुत उदाहरणास लावून पाहूं. असें समजा कीं, त्या दोन पदार्थांपैकी चाल पदार्थाचा अगोदरचा वेग तासांत चार माल असा होता. व निश्चल पदार्थावर तो जाऊन आपटल्यावर यंत्रशा-

स्त्राच्या नियमांस अनुसरून तो निम्मे म्हणजे दर तासास दोन मैल असा झाला. तर ह्या ठिकाणी चार मैलांचा वेग दोन मैल एकदम झाला असेल अशी कल्पना कांहीं करवत नाही. तर तासास चार मैल व तासास दोन मैल ह्या दोन वेगांच्यामध्ये तासास चारांपेक्षा कमी व दोहोंपेक्षा जास्त अशा प्रमाणाचे जे एकंदर वेग असतील, ते वेग त्या पदार्थास एका भागून एक प्राप्त होऊन शेवटी दोन मैलाचा वेग प्राप्त झाला असेल, असे मानल्याशिवाय गत्यन्तर नाही. पण जर द्रव्य खरोखरच घनस्वरूप असेल,—म्हणजे, त्याचे घटकांश जर चेपटण्यासारखे मुळीच नसतील, व एकमेकांस ते सर्वांशी चिकटलेले असतील,—तर वेगाचे मान कमीजास्ती होण्याचा जो हा नियम, ज्यास 'अखंडपणाचा नियम' असे म्हणतात, त्याचा भंग प्रत्येक आघाताच्या किंवा टक्करीच्या वेळी होत असला पाहिजे. कारण एक चल व एक निश्चल अशा ह्या दोन पदार्थांचे जे समोरासमोरचे दोन घटकांश त्यांपैकी दर तासास चार मैल ह्या वेगाने चालणाऱ्या पदार्थाचा घटकांश निश्चल पदार्थाच्या समोरील घटकांशावर जेव्हां जाऊन आपटतो, तेव्हां त्या चल घटकांशाचा दर ताशी चार मैलांचा वेग तत्क्षणी दोन मैल झाला पाहिजे; म्हणजे मध्यंतरी मुळीच काल न जाता, व चार व दोन ह्या दोन वेगांच्या मध्यंतरीचे वेग अनुक्रमे प्राप्त झाल्याशिवाय तो घटकांश चार ह्या वेगांतून निघून दोन ह्या वेगांत गेला पाहिजे, म्हणजे, एकाच क्षणी दर तासास चार मैल व दर तासास दोन मैल ह्या दोन्ही वेगांनी तो

घटकांश चालत असला पाहिजे. पण ही गोष्ट अगदी अशक्य आहे हें उघड आहे.

एवंच, द्रव्य हें पूर्णपणें घन आहे ही क्लृप्ति जुळत नाही असे ठरते. तेव्हां आतां राहिली न्यूटनची क्लृप्ति. ती अशी:—द्रव्याचे परमाणू एकमेकांस चिकटलेले नसून आकर्षक व उत्सारक अशा शक्तींच्या योगानें ते परस्परांवर आपले व्यापार चालवीत असतात; व ह्या दोन प्रकारच्या शक्तींचें मान त्या परमाणूंमधील अंतराच्या मानानें कमजास्त होत असतें. पण अशा प्रकारच्या क्लृप्तीचा स्वीकार केल्यानें वरील अडचणीचें स्थानान्तर होतें एवढेंच काय तें. ती दूर होत नाही. म्हणजे ती अडचण समुदित द्रव्यावरून उठून तिचे कल्पिलेले जे हे परमाणू त्यांच्यावर जाऊन बसते. कारण, आपणांस दृश्य असें जें द्रव्य तें विस्तारयुक्त अशा घन परमाणूंचें बनलेलें आहे, व त्यांच्या सभोवती ह्या दोन प्रकारच्या शक्तींचें आवरण आहे, असें जरी घटकाभर मानिलें तरी ह्या परमाणूंची घटना कशा प्रकारची असेल हा प्रश्न उभा राहतोच. त्या परमाणूपैकी प्रत्येक परमाणू म्हणजे द्रव्याचा एक लहानसा तुकडा असतो असें मानल्याविना तर आपणास गत्यन्तरच नाही. मानसिक सूक्ष्मदर्शकयंत्रानें त्याच्याकडे पाहिलें म्हणजे द्रव्याच्या ज्या गोळ्याचा तो परमाणू असेल त्याच्या एवढा तो दिसू लागतो. म्हणून प्रत्येक परमाणूचे जे निरनिराळे भाग त्यांच्यासंबंधानें यरच्यासारखेच प्रश्न उत्पन्न होतील; व त्यांस जीं जीं म्हणून उत्तरें कोणी देऊं लागेल, त्या त्या सर्वांवर वरील आक्षेप हुबेहुब घेतां येतील. बरे, हे

काल्पनिक परमाणू त्यांच्यापेक्षांहि सूक्ष्म परमाणूंचे बनलेले असतात असे मानिले तरी पुनः वरील अडचणी उभ्या राहतील हें उघडच आहे. इतकेंच नाही, तर अशा अनंत कल्पना एका मागून एक जरी केल्या तरी त्या नाहीशा व्हावयाच्या नाहीत.

आतां एक क्लृप्ति शिल्लक राहिली. ती वॉस्कोव्हिक् ह्या सिसिली बेटांतील प्रसिद्ध तत्त्ववेत्त्याची. न्यूटनच्या पूर्वी लिबनित्स् नांवाच्या एका जर्मनीतील शास्त्रज्ञानें अशी एक क्लृप्ति काढिली होती कीं, ज्यांना विस्तार म्हणजे लांबी, रुंदी व उंची मुळींच नाही अशा अविस्तृत परमाणूंचें द्रव्य बनलेलें आहे. पण ही क्लृप्ति मुळींच जुळना. कारण, आपल्याला जें द्रव्य दृश्यमान होतें, त्यास तर लांबी, रुंदी, उंची हीं आहेतच आहेत; व अविस्तृत असे अनंत परमाणू जरी एकमेकांलगत आणून ठेविले, तरी त्यांच्यायोगानें विस्तृत द्रव्य बनेल, ही गोष्ट संभवनीयच दिसत नाही. म्हणून वर सांगितलेली दुसरी क्लृप्ति न्यूटननें लढविली. तिच्या विरुद्ध आक्षेप काय घेतां येतात हें आह्मी आतां सविस्तर सांगितलेच. तेव्हां लिबनित्स् व न्यूटन ह्या दोघांच्याहि क्लृप्त्या जुळत नाहीत असे पाहून वॉस्कोव्हिक् ह्यानें त्या दोन कल्पना घेऊन त्यांच्या आधारेनें तिसरी क्लृप्ति जगापुढें मांडिली. त्या क्लृप्तीत ह्या दोन्ही क्लृप्त्यांपैकी फायद्याच्या कलमांचा तेवढा समावेश आपण केला आहे, व आक्षेप घेण्यासारखीं कलमे काढून टाकिली आहेत, असे वॉस्कोव्हिक् हा समजत असे. ती क्लृप्ति अशीः—द्रव्याचे घटकांश म्हणजे शक्ती-

शक्तीच्या', असें उत्तर उलट पक्षाकडून पुनः आले पाहिजे. आणखी असा प्रश्न तो कदाचित् विचारील कीं, 'द्रव्याचा एकादा दृश्य व स्पृश्य असा गोळा घेतला असता त्याच्या मानानें हे मूलपरमाणू जितके लहान असतात, तितके ह्या मूलपरमाणूच्या मानानें लहान असे त्या परमाणूचे अतिसूक्ष्म तुकडे कोणी केले अशी जर कल्पना केली, ( अशी कल्पना करणें गैर आहे असें नाहीं ) तर ते तुकडे तसे जे राहतील व पोकळी व्यापतील, ते कशाच्या जोरावर?' 'संयोगशक्तीच्या जोरावर', असेंच उत्तर पुनः द्यावें लागेल; दुसरी तोड नाहीं. अशा रीतीनें ही प्रश्न मालिका जर पुढें पाहिजे तितकी लांबविली, व तुकड्यांचे तुकडे, त्यांचे पुनः तुकडे, अशा रीतीनें ज्यांची कल्पनाहि करतां येत नाहीं अशा अतिशय सूक्ष्म लांबी-रुंदी-उंचीचे तुकडे बनले अशी कल्पना केली, तरी त्या तुकड्यांचेहि सूक्ष्मतम भाग एकत्र राहण्यास कांहीं तरी शक्ति त्यांच्यांत असल्याच पाहिजेत ही गोष्ट कबूल केल्याविना कोणास गत्यन्तर नाहीं. व ज्यांस लांबी रुंदी व उंची मुळींच नाहींत, अशा शक्तीच्या मध्यविंदूशीं कल्पनाशक्तीनें शेवटीं जाऊन पोहोचल्याशिवाय, ही प्रश्न मालिका संपावयाची नाहीं. तेथपर्यंत ती चालू रहावयाचीच. तात्पर्य, न्यूटनच्या कृतीचे विवरण केलें, म्हणजे शेवटीं वॉस्कोव्हिक् ह्याच्याच कृतीत तिचे पर्यवसान होतें, ही गोष्ट अगदी स्पष्ट होते. व तिची अनाकलनीयता तर आधीं आधींच स्पष्ट करून दाखविली आहे.

सारांश, 'काल' व 'आकाश' ह्यांच्या अंतःस्वरूपाइ-  
तकेंच द्रव्याचें अंतःस्वरूप अगदी अगम्य होय. त्या  
स्वरूपाबद्दल कितीहि क्लृप्त्या आपण लढवून पाहिल्या  
तरी त्या क्लृप्त्यांतून गर्भित होणाऱ्या गोष्टींचा खोल-  
खोल विचार व परीक्षण करित गेलें म्हणजे, शेवटीं  
परस्परविरुद्ध अशा दोन अशक्य कल्पनांपैकी कोणती  
तरी एक खरी मानणें भाग पडूं लागतें; दुसरा उपाय  
राहत नाही.

१७. हातानें एकादा पदार्थ ढकलला असतां तो च-  
लन पावतो, व कोणत्या तरी ठराविक दिशेनें पुढें जाऊं  
लागतो, ही गोष्ट स्पष्टरीत्या नजरस येते. तो खरोखर-  
च पुढें जात आहे, व कोणत्या तरी विशिष्ट बिंदूकडे  
जात आहे, ह्या गोष्टीबद्दल शंका घेणें प्रथमदर्शनी मु-  
ळीच शक्य दिसत नाही. असें आहे तरी, हे आपले  
दोन्ही समज कदाचित् अगदी चुकीचे असण्याचा सं-  
भव आहे, व पुष्कळ वेळां खरोखरच अगदी चुकीचे अस-  
तात, असें सहज सिद्ध करतां येईल. उदाहरणार्थ, आपण  
अशी कल्पना करूं कीं, एक गळवत विपुवृत्तावर प-  
श्चिमेकडे नाळ करून नांगर टाकून उभें आहे. आतां  
त्याचा कस्तान नाळीकडून सुकाणाकडे जर चालत गेला,  
तर कोणत्या दिशेहून कोणत्या दिशेस तो गेला म्हणून  
म्हणावयाचें? 'पश्चिमेकडून पूर्वेकडे' असें कोणी स-  
हजन म्हणेल; व हेंच उत्तर बरोबर आहे असें आपण  
सध्यां समजूं. आतां अशी कल्पना करा कीं, नांगर

बत पश्चिमेकडे जाऊं लागलें. तर आतां त्या कप्तानाचें चलन कोणत्या दिशेला होत आहे? 'पूर्वेस होत आहे' असें कोणी म्हटल्यास तें बरोबर होणार नाही; कारण जितक्या वेगानें तो पूर्वेस जात असेल तितक्याच वेगानें गलबत त्यास आपल्याबरोबर पश्चिमेस नेत आहे. कोणी म्हणेल, पश्चिमेस जात आहे; तर तसेंहि म्हणतां येणार नाही; कारण गलबत जितक्या वेगानें त्यास पश्चिमेस नेत असेल तितक्या वेगानें तो चालून पूर्वेस जात आहे. तेव्हां, त्या गलबतावरच्या इतर सर्व माणसांस तो चालून पुढें जात आहे असें जरी वाटतें, तरी गलबताच्या सभोवतालच्या पोकळीच्या दृष्टीनें पाहतां तो निश्चल आहे, असेच म्हणावें लागतें. पण हें तरी आपलें म्हणणें बरोबर आहे अशी आपणास खात्री देतां येईल काय? तो खरोखरच निश्चल आहे काय? नाही. कारण पृथ्वी आपल्या आंसासभोवतीं चोवीस तासांत एक प्रदक्षिणा करीत असते, व विपुववृत्ताजवळ तिच्या परिघ सरासरी पंचवीस हजार मैल आहे. म्हणून व पृथ्वीचीहि दैनंदिन प्रदक्षिणा पश्चिमेकडून पूर्वेकडे होत असल्यामुळे तो कप्तान दर तासास सरासरी एक हजार मैल एवढ्या वेगानें पूर्वेकडे



मैल ह्या वेगानें तो पूर्वेकडे जात आहे हा तरी समज अगदी बरोबर आहे काय ? आणखी विचार करतां, ' नाही ' असें म्हणावें लागतें. कारण दैनंदिन गतीशिवाय पृथ्वीला आणखी एक गति आहे; व ती वार्षिक गति होय. पृथ्वी आपल्या आंसासभोंवतीं एका दिवसांत एक प्रदक्षिणा जशी करिते, तशी सूर्यासभोंवतीं एक प्रदक्षिणा एका वर्षांत तिची होते. ह्या प्रदक्षिणेचा वेग दर तासास सरासरी ६८००० मैल इतका आहे. म्हणून प्रस्तुत वेळ भर दोन प्रहरचा आहे असें जर मानिलें, तर दर तासास १००० मैल इतक्या वेगानें पूर्वेस जाण्याच्या ऐवजीं तो कप्तान दर तासास ६७००० मैल एवढ्या वेगानें पश्चिमेस जात आहे असें सिद्ध होतें. कोणी कदाचित् म्हणेल कीं, आतां मात्र त्याचा दर तासास वेग किती आहे, व तो कोणत्या दिशेला जात आहे, हें आपणास बरोबर समजलें, एतंत कांहीं चुकी असण्याचा संभव नाही. पण असें म्हटल्यास चुकी होईल. अनून त्या गोष्टी आपणास बरोबर समजल्या नाहीत. कारण, एकंदर सूर्यमाला 'शौरी' नांवाच्या तारासमूहांतील एका विवक्षित बिंदूकडे दर तासास सरासरी २०००० मैल अशा मयंकर वेगानें जात आहे. अर्थात् पृथ्वीहि त्याच वेगानें त्याच बिंदूकडे जात आहे. म्हणून पृथ्वीची एक समयावच्छेदकरून होणारी ही जी तिसरी गति ती ध्यानांत आणित्ती म्हणजे, तो कप्तान पूर्वेकडेसहि जात नाही, व पश्चिमेकडेसहि जात नाही, तर पृथ्वीचा सूर्यासभोंवतीं वार्षिक प्रदक्षिणा करण्याचा जो मार्ग आहे

त्याला तिकेस अशा दिशेने व ऋतुमानाप्रमाणे दर तासास ६८००० मैल ह्या वेगापेक्षा कमजास्त वेगाने, तो जात आहे, ही गोष्ट ध्यानांत येते. शिवाय आणखी एक गोष्ट ह्या ठिकाणी लक्षांत आणिली पाहिजे. ती ही की, अत्यन्त मोठ्या अशा दुर्विणीने आपणास दृश्य होणारा जो एकंदर तारकासमूह, त्याच्यातील निरनिराळ्या तारकांच्या गति कशा होत असतात, ही गोष्ट आपणास अद्यापि समजावी तशी समजलेली नाही. त्या शास्त्राचे ज्ञान आपणास सध्यां आहे त्यापेक्षां जर जास्त झाले, तर त्या कप्तानाची जाण्याची दिशा व दर ताशी वेग हीं दोन्ही आतां आपण समजतो त्यापेक्षां बरीच भिन्न आहेत, असें बहुधा म्हणावें लागेल. असो. एवंच, गतीच्या संबंधाने आपल्या कल्पना किती चुकीच्या असतात, हे ह्यावरून चांगले ध्यानांत येते. प्रथमदर्शनीं जें कांहीं गतियुक्त आहेसें दिसते, तें विचारान्तीं निश्चल ठरते; बरे, जें अशा रीतीनें निश्चल ठरते, तें आणखी विचारान्तीं पुनः गतियुक्त ठरते. एवढ्यानेंच नाहीं झाले; तर जें एका दिशेनें कांहीं विशिष्ट वेगाने जात आहे असें आपण प्रथम समजतो, तेंच विचारान्तीं अगदीं उलट दिशेनें व फारच जास्त अशा वेगाने जात आहे, असें ठरते. आणि ह्या एकंदर गोष्टी ध्यानांत आणतां आपणास असें कळून येते की, आपणास कोणत्याहि पदार्थाची, दिशा किंवा वेग ह्यासंबंधाने, जी गति ज्ञात होते ती त्याची वास्तविक गति नव्हे; तर कोणत्या तरी विशिष्ट स्थानापासून मोजली असतां जी ठरते ती होय.

मग तें विशिष्ट स्थान आपण ज्या ठिकाणी असूं तें असो किंवा दुसरें कोणतेंहि असो. अशा रीतीनें, कोणत्याहि पदार्थाची वास्तविक गति आपणास कळत नाही, असें जरी सिद्ध होतें, तरी आपणास ज्या समजतात त्या वास्तविक गति नव्हत—असें जे आपण विचारान्तीं ठरवतो, तें ठरवीत असतांनाच वास्तविक गति म्हणून कांहीं तरी आहेत, ही गोष्ट आपण मुकाट्यानें गृहीत करितों. एकाद्या पदार्थाची गति कोणत्या दिशेनें व किती वेगानें होत आहे हें बरोबर रीतीनें आपल्या ध्यानांत यावें, म्हणून वर दर्शिल्याप्रमाणें आपल्या प्रथमदर्शनीं होणाऱ्या समजुतींत एका मागून एक अशा रीतीनें जे बदल करितों, ते करीत असतांनाच, त्या पदार्थाच्या गतीस कांहीं वास्तविक वेग व कांहीं वास्तविक दिशा आहे, ही गोष्ट आपण गृहीत करितों. म्हणजे, आपण असें गृहीत करितों कीं ज्या बिंदूच्या संबधानें एकंदर गति वास्तविक किंवा अनपेक्ष आहेत असे कांहीं बिंदु आकाशांत आहेत; व असें मानणें आपणास अगदीं भाग पडतें; तें इतकें कीं, ही कल्पना आपल्या डोक्यांतून काढून टाकूं असें म्हटलें तर तसें करणें मुळींच शक्य दिसत नाही. पण असें जरी आहे, तरी अनपेक्ष गति ही चीज अशी आहे कीं, तिची कल्पनाहि करतां येत नाही, मग तिचें प्रत्यक्ष ज्ञान होण्याचें एकीकडेसच राहिलें. आपणास गतीची जी कल्पना होते ती मर्यादित अशी पोकळीत जी गति होत असेल तिचीच होते. म्हणून मर्यादाविरहित अशा पोकळीत गति कशी

क पक्षी विश्वांत अनपेक्ष गति आहे असें मानणें जरी आपणांस भाग पडतें, तरी दुसऱ्यापक्षी, ती मनाला अगदीं अनाकलनीय अशी आहे, असेंही आढळून येतें.

वरें, गतीच्या अनपेक्षतेचा हा प्रश्न एकीकडे ठेवून तिच्या स्थानान्तराचा विचार करूं लागलों म्हणजे अशीच दुसरी एक अनिवार्य अडचण उत्पन्न होते. एका वस्तूंतून निवून दुसऱ्या वस्तूंत गति जाते कशी, हा मोठा अद्भुत चमत्कार आहे. पण 'अतिपरिचयादवज्ञा' ह्या न्यायानें, ती गोष्ट आपल्या नेहमींच्या पाहण्यांतील असल्यामुळें, आपणास तींत कांहींच वैलक्षण्य वाटत नाही. एकादी वस्तु निश्चल असली, तर दुसरी एकादी चल वस्तु तिच्या ठिकाणीं गति उत्पन्न करूं शकते. ही गोष्ट वाळपणापासून आपण पहात आलों असल्यामुळें, ती तसें कशी करूं शकते? हा प्रश्नच विचारण्याचें आपणास सुचत नाही. पण ह्या प्रश्नाचें उत्तर देणें अगदीं अशक्य आहे. एकाद्या वस्तूवर दुसरी एकादी वस्तु जाऊन आपटली, म्हणजे पहिल्या वस्तूला जी स्थिति प्राप्त होते ती स्थिति, व त्याच वस्तूची पूर्वीची स्थिति, ह्या दोहोंत काय फरक असतो? ज्याच्या योगानें त्या वस्तूच्या कोणत्याहि गुणधर्मांत लक्षांत येण्यासारखा फरक तर होत नाही, पण पोकळीचें आक्रमण करण्याची शक्ति तर येते, असें त्या वस्तूस, दुसरी वस्तु तिच्यावर आपटल्यामुळें काय प्राप्त होतें? एका क्षणीं पहावी तर ती वस्तु निश्चल दिसते, व दुसऱ्या क्षणीं पहावी तर चालली पुढें. पहिल्या स्थितींत स्थानांतर करण्याची प्रवृत्ति तिच्या ठा-

यीं मुळींच नसते; पण दुसऱ्या स्थितीत प्रत्येक क्षणीं नवीन स्थानीं जाणें तिला भाग पडूं लागतें. तर मग कधींहि थकल्याशिवाय, त्या वस्तूंत हा फरक सतत उत्पन्न करणारें असें हें आहे तरी काय ? व त्या वस्तूच्या ठायीं तें जें वास करितें तो कसा ? कोणी म्हणेल, ' ह्यांत काय आहे हो ? हें सांगणें अगदीं सोपें आहे. त्या वस्तूच्या ठिकाणीं ती गति संक्रांत करून दिली जाते, हें त्याचें उत्तर. ' पण आह्मी विचारितों कीं, कशी ? कशाची संक्रान्ति करून दिली जाते ? जी वस्तु त्या वस्तूवर जाऊन आपटली त्या वस्तूनें तिच्या ठिकाणीं एकाद्या 'वस्तू'ची संक्रान्ति केली, असें तर म्हणतांच येत नाहीं. बरें, एकाद्या 'वस्तू'ची नव्हे तर वस्तूच्या 'गुणधर्मा'ची संक्रान्ति केली असें म्हणावें, तर तेंहि सयुक्तिक दिसत नाहीं. तर मग तिनें संक्रान्त केलें तें काय ?

हातों. पण चलत्व जाऊन निश्चलत्व प्राप्त होणें, व निश्चलत्व जाऊन गति प्राप्त होणें, हें होतें तरी कसें ?— ह्याची मनानें वास्तविक कल्पना करूं म्हटलें तर तसें करणें अगदीं अशक्य दिसतें. कारण वर ज्यास आपण ' अखंडपणाचा नियम ' म्हणून म्हटलें आहे, त्याचा ह्या दोन प्रकारच्या संक्रान्तीच्या ठिकाणी भंग होतो असें म्हणणें अगदीं भाग पडतें. पण त्या नियमाचा भंग होणें ही गोष्ट शक्यच दिसत नाही. एकादी वस्तु कांहीं विशिष्टवेगानें जर पुढें जात असली, व तीस जर निश्चल करावयाचें असेल, म्हणजे शून्यवेगाच्या स्थितीस आणावयाचें असेल, तर अखंडपणाच्या नियमाप्रमाणें म्हटलें म्हणजे तो विशिष्टवेग व शून्यवेग ह्यांच्यामधील सर्व वेग तिला अनुक्रमें प्राप्त झाले पाहिजेत. ही एकंदर स्थिति कशी होत असेल, व चलवस्तु निश्चल कशी होत असेल, ह्या गोष्टीची कल्पना करणें हें काम अगदींच सोपें आहे, असें प्रथमदर्शनी वाटतें. वेगवान् पदार्थाचा वेग अगदी हळूहळू कमी होत जाऊन शेवटीं अत्यन्त अल्प कसा होत असेल, ह्या गोष्टीची मनानें कल्पना करणें अगदीं शक्य आहे. व अत्यन्त अल्प गतीला शून्य गतीचें स्वरूप कसें प्राप्त होत असेल, ह्या गोष्टीची कल्पना करणेंहि तितकेंच शक्य आहे, असें पुष्कळ लोकांस कदाचित् वाटत असेल. पण असें कोणास वाटत असल्यास ती अगदीं चूक आहे. मंद मंद होणारा असा जो त्या पदार्थाचा वेग तो जास्त जास्त मंद कसा होत असेल, ह्याची मनानें बरोबर कल्पना करीत रहा;

कांहीं तरी वेग शिछक राहतोच; मग तो कितीहि अल्प असेना. त्या पदार्थाच्या गतीची निम्पट करा, पुनः त्या निम्पटीची आणखी निम्पट करा; पण असे सतत जरी करीत राहिलें, तरी कांहीं तरी गति शिछक राहतेच. तिला शून्याचें स्वरूप कांहीं येऊं शकत नाही. कारण तीस शून्याचें स्वरूप घेण्यास, कांहीं तरी अत्यन्त अल्प अपूर्णाक असा असला पाहिजे कीं, त्याची निम्पट केली म्हणजे ती शून्य यावी. पण अंकगणिताची ज्यास किंचित्ही माहिती असेल, तो ही गोष्ट अगदीं अशक्य आहे हें ताबडतोब सांगेल. एवढ्यावर कोणाची खात्री होत नसेल, तर त्यानें उलट दिशेनें जरा विचार करून पहावा. म्हणजे ताबडतोब खात्री होईल. ज्याची निम्पट शून्य आहे असा जर एकादा अ-

पट मोठे आहे, तशीच, अत्यन्त अल्प गति कां होईना, ती शून्य गतीपेक्षां अनंतपट मोठी होय. असो. ही 'चलत्वा'स 'निश्चलत्वा'चे स्वरूप कसे प्राप्त होते ह्या प्रश्नाची चर्चा झाली. पण ह्याच्या उलट, 'निश्चलत्वा'स 'चलत्वा'चे स्वरूप कसे प्राप्त होते, हा प्रश्न तितकाच विकट आहे. पण त्याची आह्मी एथे भवति न भवति निराळी करित बसत नाहीं. वरील विवेचनावरून त्या विकटपणाचे स्वरूप वाचकांच्या लक्षांत आलेच असेल. असो. पण ह्या एकंदर गोष्टींचा विचार करतां आपणास असे म्हणणे भाग पडते की, चल वस्तूला निश्चल वस्तूचे स्वरूप प्राप्त होणे, व निश्चल वस्तूला चल वस्तूचे स्वरूप प्राप्त होणे, ह्या दोन्ही गोष्टी प्रत्यक्ष घडलेल्या जरी आपण पाहतो, तरी त्या घडतात कशा ? ह्या गोष्टींचा उमज आपल्यास बिलकूल होत नाहीं.

एवंच, 'पोकळी'शीं जो 'गती'चा संबंध त्याच्या दृष्टीने तिचा विचार केला काय, किंवा 'द्रव्या'शीं जो तिचा संबंध त्याच्या दृष्टीने केला काय, किंवा 'विश्रांती'शीं ( निश्चलत्वाशीं ) जो तिचा संबंध त्याच्या दृष्टीने केला काय, 'गती'चे वास्तविक ज्ञान आपणास होत नाहीं. गतीचे वास्तविक अंतःस्वरूप काय असेल हे समजण्यास होईल तितका प्रयत्न केला, म्हणजे शेवटीं अगदीं अनाकलनीय अशा परस्परविरुद्ध कल्पनांचीं युग्मे आपल्या पुढे येऊन उभीं राहतात.

१८. एकादी खुर्ची हातानें वर उचलतांना आपण जी शक्ति खर्च करितों ती, जीस खुर्चीचे वजन म्हणतात अशी जी विरुद्ध शक्ति, तिच्या इतकी असते.



तें द्रव्य आहे खरें, अशी आपली खात्री होते. द्रव-  
द्रव्याचेहि असेंच आहे. व मृगजलाचें उदाहरण ल-  
क्षांत आणिलें म्हणजे, नुसते डोळे आपणास कधी-  
कधी कसे फसवतात, हेहि स्पष्ट रीतीनें ध्यानांत येईल.  
तर अशा द्रव्याच्या संबधानें, त्या द्रव्यावर आघात  
करणें, व आपल्या हातास उलट प्रतिबंध होतो किंवा  
नाहीं हें पाहून तें द्रव्य आहे, किंवा भ्रांति आहे, ह्या-  
बद्दल आपली खात्री करून घेणें, हाच उत्तम मार्ग  
होय. असो. ही घन व द्रवद्रव्यांची गोष्ट झाली. पण  
जीं द्रव्यें वायुरूपानें वास करीत असतील, त्यांसहि हा  
सिद्धान्त लागू आहे; व कदाचित् विशेषतःच लागू  
आहे, असेंहि म्हणण्यास हरकत नाही. कारण अस-  
लीं द्रव्यें डोळ्यांनीं मुळींच दिसत नाहींत. तेव्हां अ-  
मुक ठिकाणीं अमुक वायुद्रव्य आहे किंवा नाहीं हें  
पाहणें असल्यास, तें आपल्या हस्तादि कर्मेन्द्रियांस  
किंवा नासादि ज्ञानेन्द्रियांस प्रतिबंध करतें किंवा नाहीं  
हें लक्षांत आणणें एवढेंच साधन आपल्यापार्शीं अस-  
तें. उदाहरणार्थ, हवा हा वायु आपणास मुळींच दि-  
सत नाहीं. पण ती वाहूं लागली म्हणजे आपणास जें  
स्पर्शज्ञान होतें, त्यावरून हवेचें अस्तित्व आपण ता-  
डितां. तात्पर्य, कोणतेंहि द्रव्य ओळखण्याचें आपलें  
बिनचूक साधन म्हटलें म्हणजे प्रतिरोध किंवा प्रतिबंध  
करण्याची जी त्याची शक्ति तीच होय. त्या द्र-  
व्यांतून ही प्रतिबंधशक्ति नर काढून घेतली, तर  
म्हण त्या ठिकाणीं केवळ पोकळ विस्तार शि-  
राहतो. म्हणजे, त्या 'द्रव्या'ची लांबी, रुंदी, उं-

ची तेवढी शिल्लक रहातात. एवंच, 'द्रव्या'ची कल्पना करणे असल्यास प्रतिबंधाची कल्पना करणे भाग पडतें; त्याशिवाय 'द्रव्या'ची कल्पनाच होत नाही. पण, एकापक्षी हें जरी खरें आहे, तरी दुसऱ्यापक्षी, 'द्रव्या'ची म्हणजे ज्यास लांबी, रुंदी, उंची ही आहेत अशा सविस्तर 'कांहीं तरी' ची कल्पना केल्याविना प्रतिबंधाचीहि कल्पना करतां येत नाही. ज्यांना विस्तार मुळींच नाही अशा शक्तीच्या मध्यबिंदूची कल्पनाच कशी करतां येत नाही, हें अगोदर स्पष्ट करून सांगितलेंच आहे. पण त्याच सिद्धान्तावरून दुसरा एक सिद्धान्त असा निघतो की, हे शक्तीचे मध्यबिंदु विस्तृत असोत किंवा अविस्तृत असोत, त्यांना आपल्यापासून कांहीं अंतरावर असणाऱ्या इतर मध्यबिंदूंचें आकर्षण किंवा उत्सारण जर करावयाचें असेल, तर त्या मधल्या जाग्यांत कोणत्या तरी जातीचें द्रव्य असलेंच पाहिजे. उदाहरणार्थ, लोहचुंबक लोहास आपल्याकडे ओढून घेतो, हें आपण पहातो. तसेंच, भरती-ओहोटीच्या वेळीं चंद्र-सूर्य समुद्राच्या पाण्यास आपल्याकडे ओढून घेतात हेंहि आपण पहातो. पण एक पदार्थ अंतरावरच्या दुसऱ्या पदार्थास मध्ये कांहीं तरी ओढण्याचें साधन असल्याशिवाय कसा ओढूं शकेल, ही कल्पना आपणास बिलकूल होत नाही. न्यूटन व बॉस्कोव्हिक् ह्यांच्या द्रव्यघटनेच्या संबंधाच्या क्लृप्त्यांचा जो विचार आर्झी घर केला, त्या क्लृप्त्यांवर हाहि आक्षेप घेण्यासारखा आहे. कारण अगदी द्रव्यहीन अशा पोकळीतून एक वस्तु कांहीं अंतरावरच्या दुसऱ्या

ते द्रव्य आहे खरे, अशी आपली खात्री होते. द्रव-  
द्रव्याचेहि असेंच आहे. व मृगजलाचे उदाहरण ल-  
क्षांत आणिले म्हणजे, नुसते डोळे आपणास कधी-  
कधी कसे फसवतात, हेहि स्पष्ट रीतीने ध्यानांत येईल.  
तर अशा द्रव्याच्या संबधानें, त्या द्रव्यावर आघात  
करणें, व आपल्या हातास उलट प्रतिबंध होतो किंवा  
नाहीं हे पाहून ते द्रव्य आहे, किंवा भ्रान्ति आहे, ह्या-  
बद्दल आपली खात्री करून घेणें, हाच उत्तम मार्ग  
होय. असो. ही घन व द्रवद्रव्यांची गोष्ट झाली. पण  
जीं द्रव्यें वायुरूपानें वास करीत असतील, त्यांसहि हा  
सिद्धान्त लागू आहे; व कदाचित् विशेषतःच लागू  
आहे, असेहि म्हणण्यास हरकत नाही. कारण अस-  
लीं द्रव्यें डोळ्यांनीं मुळींच दिसत नाहींत. तेव्हां अ-  
मुक ठिकाणीं अमुक वायुद्रव्य आहे किंवा नाहीं हे  
पाहणें असल्यास, ते आपल्या हस्तादि कर्मेन्द्रियांस  
किंवा नासादि ज्ञानेन्द्रियांस प्रतिबंध करतें किंवा नाहीं  
हे लक्षांत आणणें एवढेंच साधन आपल्यापार्शीं अस-  
तें. उदाहरणार्थ, हवा हा वायु आपणास मुळींच दि-  
सत नाहीं. पण ती वाहूं लागली म्हणजे आपणास जें  
स्पर्शज्ञान होतें, त्यावरून हवेचें अस्तित्व आपण ता-  
डितों. तात्पर्य, कोणतेहि द्रव्य ओळखण्याचें आपलें  
चिन्मूक साधन म्हटलें म्हणजे प्रतिरोध क्रिया प्रतिबंध  
करण्याची जी त्याची शक्ति तीच होय. त्या द्र-  
व्यांतून ही प्रतिबंधशक्ति जर काढून घेतली, तर  
मग त्या ठिकाणीं केवळ पोरुळ विस्तार शि-  
लक राहतो. म्हणजे, त्या 'द्रव्या'ची लांबी, रुंदी, उं-

ची तेवढी शिष्टक रहातात. एवंच, 'द्रव्या'ची कल्पना करणे असल्यास प्रतिबंधाची कल्पना करणे भाग पडते; त्याशिवाय 'द्रव्या'ची कल्पनाच होत नाही. पण, एकापक्षी हें जरी खरें आहे, तरी दुसऱ्यापक्षी, 'द्रव्या'ची म्हणजे ज्यास लांबी, रुंदी, उंची ही आहेत अशा सविस्तर 'कांहीं तरी' ची कल्पना केल्याविना प्रतिबंधाचीहि कल्पना करता येत नाही. ज्यांना विस्तार मुळीच नाही अशा शक्तीच्या मध्यबिंदूची कल्पनाच कशी करता येत नाही, हें अगोदर स्पष्ट करून सांगितलेंच आहे. पण त्याच सिद्धान्तावरून दुसरा एक सिद्धान्त असा निघतो की, हे शक्तीचे मध्यबिंदु विस्तृत असोत किंवा अविस्तृत असोत, त्यांना आपल्यापासून कांहीं अंतरावर असणाऱ्या इतर मध्यबिंदूंचें आकर्षण किंवा उत्सारण जर करावयाचें असेल, तर त्या मधल्या जाग्यांत कोणत्या तरी जातीचें द्रव्य असलेंच पाहिजे. उदाहरणार्थ, लोहचुंबक लोहास आपल्याकडे ओढून घेतो, हें आपण पहातो. तसेंच, भरती-ओहोटीच्या वेळीं चंद्र-सूर्य समुद्राच्या पाण्यास आपल्याकडे ओढून घेतात हेंहि आपण पहातो. पण एक पदार्थ अंतरावरच्या दुसऱ्या पदार्थास मध्यें कांहीं तरी ओढण्याचें साधन असल्याशिवाय कसा ओढूं शकेल, ही कल्पना आपणास विलकूल होत नाही. न्यूटन व बॉस्कोव्हिक् ह्यांच्या द्रव्यघटनेच्या संबंधाच्या क्लृप्त्यांचा जो विचार आधीं वर केला, त्या क्लृप्त्यांवर हाहि आक्षेप घेण्यासारखा आहे. कारण अगदीं द्रव्यहीन अशा पोकळीतून एक वस्तु कांहीं अंतरावरच्या दुसऱ्या

वस्तुवर आकर्षण किंवा उत्सारण हा व्यापार करू शकते हे त्या दोघांनीहि गृहीत केले आहे. हा आक्षेप त्या ठिकाणीच आर्क्षी ध्यावयाचा; पण तसे करण्यास, त्याच्यापुढे हे जे आर्क्षी विवेचन केले, ते तेथेच करावे लागले असते, म्हणून तेथे घेतला नाही. येथे ती गोष्ट सहज ओघास आली; म्हणून सांगणे इष्ट वाटले. असो. तात्पर्य, मध्ये कांहीं तरी असल्याशिवाय एक पदार्थ अंतरावरच्या दुसऱ्या पदार्थास आपणाजवळ ओढू किंवा आपणापासून दूर ढकलू शकणार नाही. आतां, ही अडचण दूर करण्याकरितां वरील दोन तत्त्ववेद्यांनीं असे कल्पिले आहे की, द्रव्याच्या परमाणूंच्या किंवा शक्तिरूप मध्यबिंदूंच्या मध्ये एक प्रकारचे अतिशय पातळ द्रवद्रव्य असते. पण अशी ही नवीन कल्पना केल्याने वरील अडचण दूर होते असे थोडेच आहे. तिचे केवळ स्थानान्तर होते. कारण ह्या कल्पनिक द्रवद्रव्याची घटना कशी झाली आहे, ह्या प्रश्नाचा विचार करू लागलो म्हणजे ती अडचण पुनः दत्त म्हणून उभी राहतेच. तात्पर्य, ह्या कल्पनेने ती नष्ट होत नाही. पोकळीतून 'शक्ती'चे स्थानान्तर कसे होते ह्या गोष्टीचे चित्र मनावर वठवू लागले म्हणजे जी अडचण उत्पन्न होते, तिचे निवारण करणे किती अशक्य आहे, ह्या गोष्टीचे उत्तम उदाहरण म्हटले म्हणजे आकाशातील निरनिराळ्या ज्योतींच्या ज्या शक्ति त्या होत. उदाहरणार्थ, आपल्या ठिकाणी प्रकाश व उष्णता ह्यांचे ठसे उत्पन्न व्हावे अशा प्रकारचा कांहीं व्यापार सूर्य आपल्यावर करितो. आतां, आलीकडच्या

ज्योतिःशास्त्रविशारदांनी प्रकाश व उष्णता ह्यांचा एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणी जाण्याचा वेग मोठ्या विलक्षण रीतीने शोधून काढिला आहे. तो किती आहे म्हणाल, तर दर सेकंदास सरासरी १ लक्ष ८६ हजार मैल इतका भयंकर आहे ! इतकें अमूनहि सूर्यापासून आपलें ( पृथ्वीचे ) अंतर सरासरी ९ कोटी २७ लक्ष मैल इतकें असल्यामुळे, सूर्याचा प्रकाश व उष्णता हीं सूर्यापासून सुटून पृथ्वीवर येऊन पोहोचण्यास सरासरी आठ मिनिटे लागतात. आतां प्रकाश व उष्णता हीं कांहींहि असोत. ज्याअर्थी तीं आपल्या नेत्रेंद्रियास व अंगास झोवतात, व तीं सूर्योदयानंतर प्राप्त होतात, त्याअर्थी सूर्यापासून निघणारी तीं कांहीं तरी शक्ति आहे, व तीस ह्या मधल्या विशाल पोकळीतून आस्वाकडे येण्यास गमन करावें लागतें, हें अगदी उघड आहे. तात्पर्य, त्यांच्या संबंधानें शक्ति व गति ह्या दोन भावना आपल्या ठायीं अवश्यमेव उत्पन्न होतात. आतां, नऊ कोटी मैलांच्या अगदीं रिकाम्या पोकळीतून सूर्याला आपल्या शक्तीचा व्यापार करितां येईल ह्या गोष्टीची कल्पनाहि करतां येत नाही, म्हणून प्रकाशवाहक असें कांहीं तरी अतिशय सूक्ष्म द्रवद्रव्य पोकळीत सर्वत्र पसरलेलें आहे असें मानणें भाग पडतें. पण अशा द्रव्याच्या अस्तित्वाची कल्पना करण्यास आणखीहि एक जबर कारण आहे. तें हें कीं, गतियुक्त असें कांहीं तरी अस्तित्वाविना गतीचीच कल्पना करणें शक्य नाही. असो. प्रकाशवाहनाची जी ही गोष्ट सांगितली, तीच गुरुत्वा-

सऱ्या टोंकाकडे पाहूं लागलों तरी हुबेहूब तीच स्थिति दृष्टीस पडते. कारण पुढें ह्या शृंखलेचा शेवटचा दुवा कोठें लागेल ह्याचें आपणास प्रत्यक्ष ज्ञान तर कांहींच नाही. इतकेंचसें काय ? पण ह्या क्षणीं त्या शृंखलेच्या ज्या दुव्यापर्यंत आपली मजल पोहोंचलेली असेल तो दुवा देखील आपल्या मनानें आपणास पकडतां येत नाही. ह्या आमच्या विधानाचा प्रथमदर्शनीं कोणास कदाचित् जरासा चमत्कार वाटेल; पण जंरा विचार करून पहावा, म्हणजे त्याच्या सत्यतेबद्दल पूर्ण खात्री होईल. कोणी कदाचित् असें म्हणेल कीं, प्रस्तुत क्षणीं आपल्या ज्ञानशक्तीची जी अवस्था झाली असेल, तो तेवढ्या सांखळीचा शेवटचा दुवा होय. ठीक आहे. पण ह्या ठिकाणीं तो दुवा कोणता हें 'ओळखण्याचा' प्रश्न आहे; नुसता, तो दुवा कोणता ?— एवढा प्रश्न नाही. ही गोष्ट ध्यानांत आणिली, म्हणजे आपल्या ज्ञानशक्तीची जी अवस्था ह्या क्षणापुरती आपण शेवटची म्हणून ओळखतो ती 'वास्तविकरीत्या' शेवटची कशी नाही, ह्याचा उमज आपणास पडेल. असें पहा कीं, ज्ञानशक्तीची एकादी अवस्था असल्या अवस्थांच्या शृंखलेचाच एक दुवा आहे, असें आपल्या ध्यानांत येण्यास आपणास तिचें स्मरण केलें पाहिजे; म्हणजे मनावर तिचा ठसा 'प्रथम' नव्हे तर 'पुनः' उठविला पाहिजे. आपल्या ज्ञानशक्तीची जी अवस्था नुक्तीच होऊन गेली असेल तिचें स्मरण करण्याची जी त्या शक्तीची क्रिया ती तिची वास्तविकरीत्या शेवटची अवस्था होय,—म्हणजे ह्या अवस्थेच्या

अगदी पूर्वीची जी अवस्था आपणास शेवटची म्हणून वाटते, तिचा विचार करण्यामध्ये जी आपल्या ज्ञानशक्तीची अवस्था होते ती शेवटची होय, व जिचा विचार आपण करितो ती शेवटचीच्या आलीकडची होय. तात्पर्य, ज्ञानशक्तीच्या अनेक अवस्थांची जी एकंदर सांखळी तिचा शेवटचा दुवा कोणता हेंच आपणास कळत नाही असें नाही, तर आतांपर्यंत जितकी सांखळी बनली असेल तेवढीचाहि शेवटचा दुवा अमुक असें कळण्याचेहि आपल्याला सामर्थ्य नाही. कारण शेवटचा दुवा अमुक असें समजून घेण्यासाठी जी स्मरणरूपी खटपट करावी तोच आपला शेवटचा दुवा बनतो, व आह्मी ज्याचा शेवटचा म्हणून विचार करणार, तो एक जागा जणू काय मार्ग सरकतो, व शेवटच्याचा अगोदरचा बनतो. एवंच, ह्या सांखळीचा पहिला दुवाहि आपणास सांपडत नाही व शेवटचाहि सांपडत नाही. तेव्हां तिला 'समर्याद' हें विशेषण कसे द्यावे ?

ह्यावर कोणी कदाचित् असें म्हणेल की, ज्ञानशक्तीच्या अवस्थांची ही शृंखला समर्याद आहे असें प्रत्यक्ष रीतीने 'जाणण्याची' जरी आपल्या अंगी शक्ति नसली तरी ती समर्याद असेल अशी 'कल्पना' करण्याचेहि सामर्थ्य आपल्या अंगी नाही काय ? आह्मी म्हणतो, नाही, अशी कल्पनाहि आपणास करता येत नाही. पहिली गोष्ट अशी की, आपणाला जी खरोखर ज्ञात होते अशी ज्ञानशक्ति एकच आहे. ती कोणती म्हणाल तर आपली स्वतांची. तेव्हां ह्या ज्ञानश-



क्तीच्या दोन बाजूंच्या दोन टोंकांचें प्रत्यक्ष ज्ञान करून घेणें हें जितकें आपणास अशक्य आहे तितकेंच त्यांची कल्पना करणें हेंहि अशक्य होय. कारण, वास्तविकरीत्या पहातां, जाणणें व कल्पना करणें ह्या दोन्ही क्रिया ह्या ठिकाणीं एकच आहेत. कारण, ह्या दोन्ही टोंकांचें ज्ञान करून घ्यावयाचें असलें काय, किंवा त्यांची कल्पना करावयाची असली काय, वर सांगितल्याप्रमाणें त्या टोंकांचा आपल्या ज्ञानशक्तीवर ' प्रथम ' नव्हे तर ' पुनः ' ठसा उठविला पाहिजे; व हा जो पुनः ठसा उमटवावयाचा, तो तीं टोंकें, किंवा ते पहिले. व शेवटचे असे दोन दुवे, प्रत्यक्ष बनत आहेत अशा स्वरूपानें उमटविला पाहिजे. आतां आपल्या ज्ञानशक्तीच्या एकंदर अवस्थारूपी शृंखलेचा अखेरचा दुवा प्रत्यक्ष बनत आहे अशा स्वरूपानें आपल्याच ज्ञानशक्तीवर उमटवावयाचा, म्हणजे आपल्या ज्ञानशक्तीची जी अखेरची अवस्था ती नष्ट झालेली आपण पहात आहों, अशी आपल्या संबधानें आपणास कल्पना करावयाची ! पण असें होणें शक्य आहे असें जर मानावयाचें असेल, तर आपणांस असें मानतां आलें पाहिजे कीं, आपल्या ज्ञानशक्तीची ' अखेरची ' अवस्था होऊन गेली, तरी ज्ञानशक्ति पुढें सुरू राहतेच, तिचा अंत कांहीं होत नाही ! पण असें म्हणणें म्हणजे अर्थात् शुद्ध वेढ्याप्रमाणें बरळणें होय. ज्ञानशक्तीची ' शेवटची ' अवस्था होऊन गेली, तरी पुनः ज्ञानशक्ति आपली शिष्टकच ! हें संभवेत तरी कसें ? ही एक गोष्ट झाली. दुसरी गोष्ट अशी कीं, ह्याच प्रश्नाचा

जी अखेरची अवस्था असेल तिचे अस्तित्व, इतर कोणत्याही अवस्थेच्या अस्तित्वाप्रमाणे, तत्पूर्वीच्या अवस्थांशी जे तिचे संबंध त्यांच्या ज्ञानाच्या द्वाराच असू शकणार. पण तिच्या संबंधाचे जे हे ज्ञान ती ज्ञानशक्तीची एक अवस्थाच होय, व अर्थात् जीस आपण शेवटची म्हणून म्हणतो तिच्या 'नंतर'ची ही अवस्था होय; पण 'शेवटचीच्या नंतरची' असे म्हणणे म्हणजे शब्दांचा अर्थविपर्यास करणे होय. शेवटचीच्या नंतरची एकादी अवस्था असेल तरी कशी ? तशी जर असेल तर तिलाच शेवटची म्हणून म्हणावी लागेल. कोणी म्हणेल की, 'एवढेच की नाही. म्हणा, तिला शेवटची म्हणा. त्यांत काय विवडले ?' पण असे म्हटल्याने भागत नाही. कारण ती शेवटची होय असे ज्ञान आपणांस झालेच पाहिजे, व असे जिच्या द्वारा ज्ञान होईल तिला 'शेवटची' म्हणून म्हणावे लागेल; हिला नव्हे. तात्पर्य, अशा रीतीने अनवस्थाप्रसंग उत्पन्न होणार. असो. किंवा, ह्या विकट प्रश्नाचा आपणही एका दृष्टीने विचार करू. ज्ञानशक्तीचे अस्तित्व कायम रहाण्यास एकसारखे अवस्थान्तर उत्पन्न होत राहणे ही गोष्ट जर अत्यन्त आवश्यक असेल,—म्हणजे अशी अवस्थान्तरे सारखी उत्पन्न होत राहिल्याविना ज्ञानशक्तीचे अस्तित्वच जर शक्य नसेल,—तर तत्पूर्वीचे अवस्थान्तर पूर्ण होऊन ही आपली मानीव अशी जी ज्ञानशक्तीची शेवटची अवस्था तिजप्रत जेव्हां आपण जाऊन पोहोचतो, तेव्हां अर्थात् अवस्थान्तर होणेच बंद होते. व अवस्थान्तर बंद होते, म्हणून ज्ञानशक्तीच

असें समजून त्यांचा विनियोग ग्रंथप्रकाशनाचें काम तसेंच चालू ठेवण्याच्या कामी त्यांनीं केला. असो.) जगांतील दुसरा कोणताहि माणूस अशा वेळीं काय करता बरें? खचीत ही एकदम हातीं आलेली रकम कोठें तरी व्याजीं लावून टाकता, किंवा कोणत्या तरी फायदेशीर धंद्यांत घालता, आणि त्या सचंटनात्मकतत्त्वमीमांसारूपी 'मेनके'च्या वाऱ्यासहि पुनः उभा राहताना; किंवा, फार तर, फारच संभाळून तिच्याशीं आपला फारा दिवसांचा सहवास तसाच ठेवता. पण स्पेन्सरसाहेबांच्या हातून तशी गोष्ट कालत्रयींहि होणार! शिव! शिव! तें नांवहि नको. त्यांचें तत्त्वविवेचन हेंच केवळ जीवित. तेव्हां तो उद्योग बंद व्हावा कसा? इतकी निराशा झाली असतांहि, त्यांनीं आपला कृतसंकल्प कायम ठेविला; व ग्रंथलेखनाचें व प्रकाशनाचें काम तसेंच अव्याहत चालविलें. आणि जरासें समाधान मानण्यासारखी गोष्ट एवढीच कीं, शेवटीं त्यांना त्यांच्या दृढनिश्चयाचें व एकनिष्ठेचें कांहीं फळ, फार उशिरां खरें—पण मिळालें. म्हणजे, त्यांचे ग्रंथ प्रथम निवृत्त लागल्यानंतर बरोबर दोन तपांनीं त्यांचे गेलेले पैसे भरून आले, व जमाखर्चाची तोंडमिळवणी झाली! खर्च केलेले पैसे २४ वर्षांनीं भरून यावे, ह्याचा अर्थ काय याचा वाचकांनीं विचार करण्यासारखा आहे; व त्यांच्यापैकीं जे कोणी धंद्याले असतील त्यांनीं तर विशेषच करण्यासारखा आहे. बरें, २४ वर्षे एकसारखे अत्यंत मोठे मानसिक श्रम एकाने करीत रहावें, व इतकें करूनहि शेवटीं प्रारंभी

खर्च केलेलें जें द्रव्य तेवढेंच पिशवींत शिल्लक राहिल्लें आदळावें, ह्याचा विचार सर्वांनीच करण्यासारखा आहे; ही थट्टा नव्हे. शिवाय, स्पेन्सरसाहेबांसारख्याचे ते गहन विचार. तेव्हां ते करण्यास मानसिक श्रम तरी किती पडले असतील ह्याची कल्पना तरी आपल्यास होऊं शकेल काय ? ' वसुधैव कुटुंबकं ' असें नुसत्या शाब्दिक रीतीनें नव्हे, तर प्रत्यक्ष मानून, त्याच्यासाठीं खरोखरच तन, मन व धन हीं तिन्ही जर कोणी खर्च केलीं असतील, तर, तीं स्पेन्सरसाहेबांनींच होत असें वरील हकीकतीवरून स्पष्ट होत नाहीं काय ? असो. तेव्हांपासून पुढें स्पेन्सरसाहेबांना आपल्या श्रमांचा द्रव्यरूप मोवदला बराच मिळूं लागला आहे, व त्यांच्या ग्रंथांचीहि विक्री बरीच होत आहे हें खरें आहे. पण गरिबी असतांहि, व इतके भयंकर प्रतिकूल अनुभव आलेले असतांहि ज्या माणसानें इतकी वर्षे तग धरिला तो किती पाणीदार, व किती दृढनिश्चयी असला पाहिजे ! पण जरा थांबा. अनून नाहीं झालें. त्यांच्या मनाच्या औदार्याची व हिऱ्याची आणखी एक ध्यानंतरचीहि विलक्षण गोष्ट सांगावयाचीच आहे. ती ही की, समाजशास्त्रांतील सिद्धान्तांच्या पुराव्यादाखल म्हणून त्यांनीं कांहीं मोठमोठालीं कोष्टकें तयार करविलीं आहेत. तीं काय आहेत तें पुढें सांगूं. सध्यां वाचकांनीं इतकेंच लक्षांत ठेवावयाचें की, त्या कामीं त्यांनीं थोडेथोडेके नव्हत तर २९५८ पौंड खर्च केले आहेत, पाण्यांत ओतले आहेत. सध्यां पौंडाना दर काय आहे त्याचा वाचकांनीं विचार करावा. व ज्याच्या

जमाखर्चाची तोंडमिळवणी नुक्तीच झालेली आहे त्याने त्यांचे कामीं इतके पैसे आणखी ओतणे म्हणजे काय ह्यांचे बरोबर इंगित लक्षांत आणावे. म्हणजे स्पेन्सर-साहेबांच्या मनाच्या मोठेपणाची खरी किंमत कांहीं अंशीं तरी त्यांच्या ध्यानांत येईल. असो. पण त्या उदारात्म्याला त्या पैशाची कांहीं तरी पर्वा आहे काय? त्या रकमेच्या संबंधाने ते विनोदाने कधीकधी असे म्हणतात कीं, शंभर वर्षांवर जरी आपण जगलों, तरी ती रक्कम आपली आपणास परत मिळेल अशी आपणास आशा नाही! धन्य! धन्य! धन्य! आखी सर्व इतकेच चिंतितो कीं बेहत्तर आहे त्यांची रक्कम त्यांस परत न मिळाली तरी, पण ते शतायू होवोत!

### ग्रंथ

स्पेन्सरसाहेबांच्या एकंदर जीवितक्रमांत बुद्धिविषयक गोष्टींचाच भरणा फार आहे; एवढी गोष्ट वरील हकीकतीवरून वाचकांच्या लक्षांत आलीच आहे. दुसरा व्यापार नाही, धंदा नाही, उद्योग नाही; प्रथम मनांतल्या मनांत विचार करावयाचे, व ते तयार झाले म्हणजे ग्रंथरूपाने प्रकाशित करावयाचे, हाच धंदा, हाच उद्योग व हाच व्यापार. तेव्हां त्यांच्या जीवितक्रमाची जर किंमत ठरवावयाची असेल तर त्यांच्या त्या मेंदुरूपी टंकसाळींतून अस्सल विचाररूपी नाणीं किती पडली आहेत, व त्यांचा यथार्थत्वरूपी आवाज कसा काय खणखणतो, हेच पाहिले पाहिजे. आपल्यामध्ये, म्हणजे सर्व मानवजातीमध्ये, त्यांचा जो

अवतार झालेला आहे तो गुरु व तत्त्वज्ञ ह्या दोन स्वरूपांनीच झालेला आहे. तेव्हां त्यांना जो ही विचाररूपी देणगी प्राप्त झालेली आहे तिच्यापासून त्यांनी आपल्यास काय निष्पत्ति करून दिली आहे, ह्या प्रश्नाचा विचार आपणास कर्तव्य आहे. तात्पर्य, मानवजातीच्या पूर्वीच्या ज्ञानांत व कल्पनांत त्यांनी नवी भर काय टाकिली आहे ह्या गोष्टीचा विचार आपणास कर्तव्य आहे.

ह्या प्रश्नांस उत्तर देतांना एक गोष्ट आपण ध्यानांत वागविली पाहिजे. ती ही की, स्पेन्सरसाहेबांचें लेखन सुरू होण्याच्या पूर्वी 'उत्क्रांति' हा जो शब्द तो कोणाच्या कानी देखील पडलेला नव्हता. आणि हल्लीं तो शब्दचसा काय पण तें (उत्क्रांति) तत्त्वहि लोकांस इतकें परिचित झालें आहे की, स्पेन्सरसाहेबांच्या शिष्यांचे जे त्या तत्त्वास अनुसरून लिहिलेले अनेक विषयांवरील अनेक ग्रंथ त्यांतच लोक गुंग होऊन त्यांचा जो गुरु त्याच्या कृतीचा पुष्कळांस कधीकधी विसरहि पडतो. म्हणून स्पेन्सरसाहेबांची जी एकंदर तत्त्वमीमांसा आहे तिचें सार काय आहे हें अगदी थोडक्यांत पाहूं.

त्यांच्या एकंदर मताचा पाया 'आदितत्त्वं' हा जो त्यांच्या संघटनात्मकतत्त्वमीमांसासरणीपैकी प्रास्ताविक ग्रंथ त्यांच्यांत सांपडतो हें एथें विशेष स्पष्टपणें सांगितलें पाहिजे असें नाही. ह्या ग्रंथाची प्रथमावृत्ति १८६२ ह्या सालीं त्यांनीं प्रसिद्ध केली; पण त्यांच्यांत पुष्कळच सुधारणा करून, आकार वाढवून, व एकंदर विचारसरणींत व निरूपणपद्धतींतहि फार सु-

च्या मध्ये एक पडदा आहे. तो पडदा पक्काशयांच्या बाजूस जरासा ताणला जातो हें एक कारण. त्यामुळे वर सांगितलेला खोलगा अर्थात् कांहींसा मोठा होतो. शिवाय, छातीच्या दोहों बाजूस ज्या बरगड्या आहेत त्या जरासा वर उचलल्या जातात, हें दुसरें कारण. हें त्या शास्त्रज्ञांचें बोलणें ऐकून आपण त्याला पुनः असा प्रश्न करितों कीं, बरगड्या वर उचलल्या म्हणून हा छातीचा खोलगा जास्त विस्तृत कां व्हावा? तो म्हणतो,—असें पहा कीं, आपल्या पाठीचा जो कणा आहे त्यांतूनच ह्या बरगड्या दोहों बाजूस निघालेल्या आहेत, व छातीकडच्या भागाला त्या वाढत आलेल्या आहेत. अर्थात् पाठीकडची त्यांची टोंके कण्याला चिकटलेली आहेत; व पोटाकडची, म्हणजे पुढच्या बाजूची, सुटी आहेत. तो म्हणतो कीं दुसरी एक गोष्ट ह्या बरगड्यांच्या संबंधानें ध्यानांत ठेविली पाहिजे. ती अशी कीं, त्यांच्यामध्ये व पाठीच्या कण्यामध्ये जो कोन असतो तो काटकोनापेक्षां नेहमीं कमी असतो. पण ह्या बरगड्या जेव्हां श्वास आंत घेतेवेळीं उचलल्या जातात, तेव्हां तो कोन अर्थात् मोठा होतो, व त्यामुळे ह्या खोलगाचें एकंदर क्षेत्रफळ वाढतें. हें त्याचें म्हणणें आपल्या बरोबर लक्षांत यावें म्हणून भूमितिशास्त्रातील कांहीं गोष्टी तो आपणास समजून सांगतो. तो म्हणतो,—असें पहा कीं, समान्तरभुज अशी जर एकादी चतुष्कोण आकृति काढिली व तिच्या भुजांची लांबी न वाढवितों एकमेकांना लागून असणाऱ्या तिच्या दोन भुजांमधील कोन जर मोठा केला, तर तो कोन मोठा होऊन आ-

कारानें काटकोनाच्या जवळ जवळ जसजसा घेत जाई-  
ल, तसतसें त्याच चतुष्कोणाचें क्षेत्रफळ पूर्वीच्या मा-  
नानें जास्त जास्त वाढत जातें. तशी स्थिति ह्या ठि-  
काणीं होऊन छातीचा खोलगा विस्तृत होतो. हें त्या-  
चें बोलणें ऐकून आपण म्हणतो कीं, बरगड्या वर उ-  
चलल्यानें खोलगा कसा मोठा होतो हें आपणास 'स-  
मजलें.' पण, पुनः 'समजलें' म्हणजे काय झालें ?  
तर, समान्तरभुज चतुष्कोण आकृतीच्या क्षेत्रफळाच्या  
संबंधानें भूमितिशास्त्राचा जो सामान्य सिद्धान्त त्या-  
स अनुसरूनच ही गोष्ट होते असें ध्यानांत आणून  
आपण तीस त्या सिद्धान्ताची जी इतर उदाहरणें त्यां-  
च्या वर्गांत गांवून दिलें. ह्याचा अर्थ,—'समजलों.' अ-  
सो. पण एवढ्यानेंच आपलें समाधान होत नाहीं. म्ह-  
णून पुनः आपण त्यास असा प्रश्न करितों कीं, हा  
खोलगा मोठा झाला म्हणून काय झालें ? त्यामुळे हवा  
जोरानें त्यांत काय म्हणून शिरावी ? त्यावर तो असें  
उत्तर देतो कीं, हा छातीचा आंतील खोलगा जेव्हां  
पूर्वापेक्षां आकारानें मोठा होतो, तेव्हां त्यांत असले-  
ल्या हवेवरचा दाब अर्थात् कांहीं अंशीं कमी होतो.  
असें झालें म्हणजे ती हवा जास्त प्रसरण पावते; का-  
रण, असें करणें हा एकंदर वायूंचा धर्मच आहे. ती  
हवा प्रसरण पावली म्हणजे तिची एकंदर प्रतिबंधक  
शक्ति कमी होते, व त्यामुळे बाह्यहवेस आंत शिर-  
ण्यास पूर्वी जितका प्रतिबंध तीस करतां येत होता,  
तितका आतां करतां येत नाहीं. आतां इतर प्रवाही  
द्रव्यांप्रमाणें हवेचाहि दुसरा एक धर्म असा आहे कीं,



तिचा बाह्यद्रव्यांवर सर्व दिशांनी सारखा दाब असतो. व म्हणून ह्या बाह्यहवेवर आंतल्या हवेचा प्रतिबंध कमी झाल्यामुळे, तिकडे तिचा प्रवाह सुरू होतो; व त्यामुळे हवा ह्या छातीच्या खोलग्यांत जोराने शिरू लागते. ह्यास दुसरा दृष्टान्त पाहिजे असल्यास पाण्याचा घ्यावा. एकादी पोकळ नळी घेऊन तिचे एक टोंक तोंडांत धरून दुसरे टोंक पाण्यांत बुडविले, व नंतर नळीतील हवा तोंडाने आंत ओढून घेतली, म्हणजे नळीतून पाणी चढून तोंडांत येते, हें सर्वांनी पाहिलेच असेल. त्या ठिकाणीहि अशीच स्थिति होते. नळीतील कांही हवा ओढली गेल्यामुळे, व बाहेरची दुसरी हवा आंत शिरण्यास वाव नसल्यामुळे, तिच्यातील बाकीच्या हवेवरचा दाब कमी होऊन ती प्रसरण पावते. व पाण्याचाहि हवेप्रमाणे चोहोंकडे दाब सारखा असल्यामुळे नळीच्या बाजूस त्यास प्रतिबंध कमी होऊन, तें तीत प्रवेश करून वर चढते. असो. दृश्य असं जलरूपी प्रवाही द्रव्य त्याचा हा दृष्टान्त ऐकून आपल्याला वाटते की, हवा फुप्फुसांत जोराने कां शिरते ह्याचें कारण आपण 'समजलों'. पण ह्या ठिकाणीहि आपण समजलों तें काय ? तें इतकेंच की, प्रवाही द्रव्यांच्या अंगां एक विशेष धर्म आहे. हवा हें एक प्रवाही द्रव्य आहे. म्हणून त्याच्या अंगां तो दृष्टीस पडतो. इतकेंच काय तें. असो. प्राण्याची चलनचलने कशी होतात, असा जर दुसरा प्रश्न आपण केला, तर त्यास असं उत्तर येईल. एकादा जड पदार्थ उचलायचा असला, म्हणजे त्याच्या खाली

एकादें लांब लांकूड घालून तो उचलतात, हें सर्वांनीं पाहि-  
 छेंच आहे. असो. अशा प्रकारचीं जीं यंत्रें असतात, त्यांस  
 यंत्रशाखांत तरफी किंवा उदाळी असें म्हणतात. त्यां-  
 च्या दोन जाती असतात. साध्या तरफी व संमिश्र  
 तरफी. उदाहरणार्थ, चाकू हें साध्या तरफीचें उदा-  
 हरण आहे, व कातरी हें संमिश्र तरफीचें आहे. पा-  
 वडी, खोरी, आडकित्ते, चिमटे, तराजू वगैरे एकंदर  
 हीं यंत्रें असल्या तरफींचीं उदाहरणें होत. असो. ह्या  
 तरफा जशा बाह्यदृष्टीत दृष्टीस पडतात, तशाच त्या  
 आपल्यांत शरीरांतहि सर्वत्र आहेत, व त्या हाडांच्या  
 बनलेल्या आहेत. हातांचे, पायांचे, जबड्यांचे, बोटांचे  
 एकंदर सांधे ह्या सर्व तरफाच होत. व स्नायु आकुं-  
 चन पावून त्या जेव्हां आकुंचन पावतात, तेव्हां आप-  
 ल्या शरीराच्या त्या त्या भागांस चलनवलनें उत्पन्न  
 होतात. ह्या सर्व गोष्टी ऐकून आपण म्हणतो कीं, आं-  
 पणास ह्या चलनवलनांचें कारण पूर्णपणें नाहीं तरी  
 कांहीं अंशीं, 'समजलें.' पूर्णपणें समजलें नाहीं असें म्ह-  
 णण्याचें कारण इतकेंच कीं, स्नायु आकुंचन कसे पाव-  
 तात हें आपल्या लक्षांत अद्यापि मुळींच आलें नाहीं.  
 त्यास तो शास्त्रज्ञ असें सांगतो कीं, ही गोष्ट समज-  
 प्यास फार कठीण आहे; पण दृष्टान्तांनीं कांहीं अंशीं  
 ध्यानांत येईल. तो म्हणतो, असें पहा कीं, मऊ असे  
 जर कांहीं लोहचुंबक घेऊन रांगेनें मांडले, व त्यांच्या-  
 वर रासायनिक तऱ्हेनें बीज उत्पन्न करून तिचा प्र-  
 वाह सोडिला, तर ते लोहचुंबक एकमेकांच्या जबळ  
 येऊं लागतात, व त्यामुळे त्यांची एकंदर रांग पूर्वीपे-

शक्तिच नष्ट होई तोंपर्यंत तो नष्ट होत नाही. असो.  
 ह्या प्रकरणांत हा जो कांहींअंशी बराच लांबलचक व सर्व बाजूंनी संपूर्ण असा एकंदर कोटिक्रम रचला, त्याचें आतां सार काय निघतें तें सांगतां. ज्यास आपण वास्तविकरीत्या ज्ञान ही संज्ञा देतो, तें एकंदर ज्ञान 'सापेक्ष' होय—असें विधान केलें कीं त्या विधानांतच—'अनपेक्ष' म्हणून कांहीं अस्तित्वांत आहे—ह्या विधानाचा अंतर्भाव कसा होतो ही गोष्ट प्रथम आपण सिद्ध करून दाखविली. नंतर, आपलें एकंदर ज्ञान 'सापेक्ष' होय—हा सिद्धान्त स्थापन करण्यास जी एकंदर प्रमाणशृंखला तत्त्ववेत्ते लावून देतात, त्यांपैकी प्रत्येक प्रमाणांत, 'अनपेक्ष' म्हणून कांहीं अस्तित्वांत आहे—ही गोष्ट गृहीत केलेली कशी दिसते, हें स्पष्ट करून सांगितलें. तदनंतर, आपण अशी गोष्ट सिद्ध केली की, आपणास कोणत्याहि गोष्टीचा विचार करणें असेल तर तो ज्याअर्थी संबधस्वरूपानेंच करावा लागतो, त्याअर्थी वास्तविक म्हणून कांहीं तरी 'अनपेक्ष' अस्तित्वांत असून त्याच्याशी 'सापेक्ष' हें संबद्ध होय. अशा दृष्टीनें 'सापेक्षा'कडे पाहिल्याशिवाय त्याची (सापेक्षाची) कल्पनाच होणें नाही. पुढें आपण असें सिद्ध केलें की वास्तविक 'अनपेक्ष' किंवा 'केवल' म्हणून कांहीं तरी अस्तित्वांत आहे, ही गोष्ट स्वतःसिद्ध समजून गृहीत केली नाही, तर 'सापेक्ष'च केवल, म्हणजे अनपेक्ष, होऊन जातें; य अशा रीतीनें आपल्या एकंदर विचारसरणीत नवरदस्त आत्मविरोध उत्पन्न होतो. शेवटी आपण विचारव्यापाराच्या सरणीचा विचार करून पा-

हिला; व त्यावरूनहि ह्या एकंदर दृश्यविश्वाच्या मार्गे कांहीं तरी वास्तविक सत्त्व आहेच आहे—ही ज्ञानवत्ता आपणास आपल्यांतून क्षणभरहि काढून टाकतां येत नाही, ही गोष्ट स्पष्ट करून दाखविली; व ह्या गोष्टीवरून, त्या वास्तविक सत्त्वाच्या अस्तित्वाविषयीं सर्वथैव व सर्वदैव अविनाशी असा दृढसमज आपल्या ठिकाणीं कसा उत्पन्न होतो हेंहि स्पष्ट करून दाखविलें.

## प्रकरण ५

### एकवाक्यता



२७. एवंच आपल्या कोटिकमरूपी जाळ्याचे प्रमाणरूपी सर्व धागे एकाच सिद्धान्तरूपी मध्यबिंदूशी येऊन मिळतात. दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकरणांत कार्यपद्धतिद्वारा किंवा अनुभवदृष्ट्या जी अनुमाने आपण काढिली त्यांचेच, गत प्रकरणांत कारणपद्धतिद्वारा किंवा विचारदृष्ट्या जे अनुमान निघाले त्यानें पुष्टीकरण होते. 'बाह्यसृष्टिशस्त्रा'चे किंवा 'अनात्मविद्ये'चे जे अत्यन्त गहन प्रश्न त्यांस उत्तर देण्यास आपण प्रयत्न करूं लागलों म्हणजे आपल्या बुद्धीचे जे नानाविध दौर्बल्य आपल्यास स्पष्टपणे दिसून येते, तसें दौर्बल्य आपल्या बुद्धीच्या ठिकाणी वास्तविकरीत्याच असणे ही गोष्ट ज्या नियमांनीं आपली बुद्धि बद्ध आहे त्या नियमांप्रमाणेंच अगदीं अपरिहार्य कशी आहे, हे 'अंतःसृष्टिशस्त्र' किंवा 'आत्मविद्या' आपल्यास सिद्ध करून दाखविते. विश्वांतील दृश्यचमत्कारांच्या मुळीं जे वास्तविक सत्त्व असेल ते उमगून काढण्यासाठीं जे जे प्रयत्न आपण करितों ते सर्व व्यर्थ होतात असें पाहून आपली अशी खात्री होते की, ते सत्त्व आपल्या बुद्धीस नेहमीच सर्वथैव अगम्य असें राहणार. पण आपल्या बुद्धीचे अंतःस्वरूप काय आहे ह्याचा जेव्हां आपण विचार करितों तेव्हां तीस ते सत्त्व नेहमीच सर्वांशीं अगम्य राहणें अगदीं अनिवार्य कसें आहे,

ह्याबद्दलहि आपली पक्की खात्री होऊन जाते. आतां हा सिद्धान्त अगदीं जशाचा तसाच घेतल्यास, माणसाच्या कांहीं उपजत दृढसमजांशीं तो अगदीं विसंगतसा दिसतो. पण त्या सिद्धान्ताला फारच भिन्न स्वरूप देणारा असा एक दुसरा विचार आहे. तो ध्यानांत आणिला म्हणजे त्या समजांशीं हा सिद्धान्त विसंगत नव्हे तर सुसंगतच आहे, ही गोष्ट शेवटीं आपल्या ध्यानांत येते. 'जाणणे' ह्या शब्दाचा जो अगदीं धात्वर्थ आहे त्याअर्थी, 'केवला'चें कोणत्याहि प्रकारचें किंवा अत्यन्त अल्पहि ज्ञान होणें ही गोष्ट जरी अगदीं अशक्य होय, तरी त्यास ( 'केवला'स ) अस्तित्व आहेच आहे ही गोष्ट स्वतःसिद्धवत् गृहीत करणें हा आपल्या एकंदर ज्ञानशक्तीचा अगदीं मूळ पायाच आहे, असेंहि आपणास विचारांतीं आढळून येतें. दुसरें असें आढळून येतें कीं, आपली ज्ञानशक्ति जेथपर्यंत कायम आहे तेथपर्यंत ह्या गृहीत गोष्टीस तिच्यांतून समूळ काढून टाकण्यास आपणास विलकूल सामर्थ्य असत नाहीं. व हा विचार मनांत आणिला म्हणजे, ही गृहीत गोष्ट खरी मानण्यास आपणास जितका भरभक्कम आधार आहे तितका दुसरी कोणतीच गोष्ट खरी मानण्यास कसा असूं शकणार नाहीं, ह्याहि गोष्टीबद्दल आपली खात्री होऊन जाते.

तर मग, समेट करण्यासाठीं जो आधार शोधून काढावा म्हणून आपण प्रस्तुत विवेचनास सुरवात केली तो आधार ह्या ठिकाणीं आपणास सांपडला. हा सिद्धान्त असा आहे कीं, तो खरा होय एव.

वेळां सप्रमाण सिद्ध करून दाखविलेले आहे. असें झालेले असूनहि त्यांपैकी प्रत्येक विधानाचे धर्माने प्रत्येककालीं आग्रहपूर्वक पुनः पुनः प्रतिपादन केलेले आहे. व त्यांतल्या त्यांत विशेष चमत्कार हा कीं, परीक्षणाच्या तडाक्यांत त्या विधानाचा किंवा प्रतिपादित मताचा टिकाव लागवयाचा नाही असा धर्मास मनांतल्या मनांत बराच संशय आला असूनहि त्यानें असें वर्तन ठेविलेले आहे. आपला आंतील किड्या कधींहि, कोणास फोडतां यावयाचा नाही हें एकाद्या किड्यादारास माहीत नसल्यामुळे त्यानें त्याच्या बाहेरील प्रत्येक मोडक्या तडाचे, शत्रु त्याच्यावर येऊन भिडला असतांही वृथा संरक्षण करण्याच्या कामीं वेडेपणानें जीव देण्यास तयार व्हावे, तद्वतच आजपर्यंत धर्माची स्थिति झालेली आहे. आपला मुख्य पाया जो वरील महत्तम सिद्धान्त तो इतका भरभक्कम, किंबहुना अभंग आहे कीं त्याची एकाहि वीट कधीं कोणास हालवतां येणार नाही ही गोष्ट धर्माच्या ध्यानांत न येऊन, त्या सत्यावर दुसऱ्या कांहीं विधानांची घातलेली जीं फाटकीं तुटकीं पांथरूणें तीं अगदीं फाटून जाण्यासारखी आहेत हें त्यांच्या लक्षांत आले असूनहि—किंबहुना लक्षांत आणून दिल्यावरहि, त्यांस धड राखण्याचा वृथा खटाटोप 'धर्मानें' शुद्ध हृदयदानें आजपर्यंत चालविलेला आहे. तिसरा एक धर्मभ्रष्टेचा प्रकार 'धर्मा'च्या ठिकाणीं जो आजपर्यंत व्यक्त झालेला आहे तो त्यांच्यापेक्षांही अतिशय भयंकर आहे. तो हा कीं, जो आपला व केवळ आपलाच मुख्य विश्वास म्ह-

पून 'धर्म' शेखी मिरवितो, त्या विश्वासावर किंवा दृढ-समजुतीवर देखील आपला विश्वास पुरा नाही, असे 'धर्मा'ने नेहमी व्यक्त केले आहे. आपला मुख्य पाया खरोखरच किती मजबूत आहे हे 'धर्मा'च्या लक्षांत बरोबर रीतीने कधीच आलेले दिसत नाही. अगदी कडक धर्माभिमान्यांच्या ठिकाणी देखील जी धर्मावर निःसीमभक्ति आपल्या दृष्टीस पडते तिच्या देखील अगदी आंतल्या आंतल्या गाम्यांत अश्रद्धेचा कोंब अगदी लपून उगवलेला दिसतो. आणि 'शाखा'शी अगदी समोरासमोर गांठ पडली असता त्याशी स्वमत-परीक्षणरूपी युद्ध करण्यास 'धर्म' जो इतका भितो त्या भीतीस कारण ही गुप्त अश्रद्धाच झालेली आहे. पूर्वी ज्या भोळसर समजुती आपण अगदी उराशी बांधून ठेविल्या होत्या, त्या एकांमागून एक अशा रीतीने कशा सोडून घाव्या लागल्या, व आपले अत्यन्त लाडके असे समज दिवसेंदिवस जास्त जास्त डळमळीत कसे होत आहेत, ह्या गोष्टी धर्माच्या नजरेस पुऱ्या आलेल्या असल्यामुळे, त्यास मनांतून अशी जबरदस्त भीति पडलेली आहे की, कदाचित् एक दिवस आपले सर्वच समज चुकीचे आहेत असे सिद्ध होईल, व आपला भ्रमाचा भोंपळा फुटून जाईल. सारांश, त्याच्या मनांत अशी शंका उत्पन्न झालेली दिसते की, जे 'आदिकारण' आपल्यास अगदी 'अगम्य' म्हणून वाटते, ते खरोखरच तसे आहे की काय ! असा.

एवंच, 'धर्मा'च्या संवधाने आपण एक गोष्ट नेहमी ध्यानांत ठेविली पाहिजे. ती ही की, त्याने कितीहि



चुकीच्या ; समजुती जरी उराशी बाळगून ठेविलेल्या असल्या किंवा कितीहि धर्मभ्रष्टता जरी दाखविलेली असली, तरी एका महासत्याचें प्रतिपादन व प्रसार त्याने नेहमीच केलेला आहे. ह्या महासत्याची प्रत्यभिज्ञा त्यास कितीहि अपूर्ण रीतीने झालेली असेना, तथापि पहिल्यापासून ती 'धर्मा'चा केवळ जीव होऊन बसलेली आहे. आणि त्याच्या ठिकाणी दिसणारी जी नानाविध व्यंगे—कीं जी पूर्वी फारच ढळढळीत होती, पण हल्ली हळूहळू कमी कमी होत आहेत—ती व्यंगे म्हणजे दुसरे कांहीं नव्हे, तर ज्या महासत्याची प्रत्यभिज्ञा त्यास अंशतःच झालेली होती त्यासच पूर्णपणे ओळखणे ही गोष्ट त्यास साध्य झाली नाही. 'धर्मा'मध्ये जे खरोखर धार्मिक तत्त्व आहे ते नेहमीच चांगले म्हणून ठरलेले आहे. त्याचें जें तत्त्व विचारदृष्ट्या खोटें, व व्यवहारदृष्ट्या दोषमय, असे ठरलेले आहे ते त्याचें अधार्मिक तत्त्व होय; आणि ह्या तत्त्वापासून त्याची शुद्धि आजपर्यंत सारखी होत गेलेली आहे.

३९. आणि 'धर्मा'ची आजपर्यंत जी ही सारखी शुद्धि चालविलेली आहे, ती कोणी म्हणाल तर 'शास्त्राने'. अगदी प्रारंभीपासून हें कर्तव्य 'शास्त्र' बजावीत आले आहे ह्या गोष्टीचें आपणास नेहमी विस्मरण होतें. ह्या वाचतात आपण 'शास्त्रा'चे अत्यन्त ऋणी आहो! ही गोष्ट 'धर्म' तर मुकाट्याने नाकबूलच जातो. पण चमत्कार असा कीं, 'धर्मा'वर आजपर्यंत आपण किती उपकार क-

ही असें सिद्ध करून दाखविण्यास तयार. आहो 'की', 'धर्मा'ची स्वविषयक जी अत्यन्त क्षुद्र कल्पना प्रारंभी होती ती हळूहळू टाकून देऊन सध्यां आत्मविषयक जी बरीच उदात्त कल्पना त्यानें संपादिली आहे, ती क्रमाक्रमानें संपादण्याच्या कामीं, प्रत्येक प्रसंगी, त्यास 'शास्त्रा'नें साहाय्य केलेलें आहे; किंवा कदाचित् ती संपादण्यास 'शास्त्रा'नें त्यास भाग पाडिलें आहे असें म्हटल्यास जास्त यथार्थ होईल. इतकेंचसें काय ? पण हल्लीं देखील त्याच कल्पनेस जास्त जास्त उदात्त स्वरूप देण्याचा उद्योग 'धर्मा'नें तसाच पुढें चालवावा, एतदर्थ 'शास्त्र', जणूं काय, त्यास मागून सारखें द-कलीतच आहे.

'शास्त्र' शब्दाचा जर वास्तविक अर्थ पाहिला तर, आपल्या सभोवती विश्वांत जे एकंदर चमत्कार होतात ते कोणत्या क्रमानें होतात ह्याबद्दलचें जें निश्चित व व्यवस्थित ज्ञान त्या सर्वांचा समावेश शास्त्रांत होतो. बरें, धर्मभोळेपणाची कोणतीहि वेडी समजूत घेतली तरी तिच्या मुळीं बरील क्रमाच्या अभावाची किंवा अव्यवस्थितपणाची कल्पना नेहमीच दृष्टीस पडते. तेव्हां विश्वांतील एकंदर व्यापारांत व्यवस्थितपणा आहे ही गोष्ट 'शास्त्रा'च्या द्वारा जसजशी जास्त जास्त स्पष्ट रीतीनें स्थापन होत गेली तसतशी धर्मभोळेपणाची जी अव्यवस्थेची कल्पना ती सहजच कशी सुधारत गेली असेल, हें ह्यावरून स्पष्टरीत्या ध्यानांत येतें. विश्वांत आपल्या दृष्टीस नेहमी पडणारी अशी कांहीं दळदळीत कायें नेहमी कांहीं नियमित अशाच क्रमानें होतात ही

शास्त्रज्ञ जो केन्द्र त्यानें असा शोध लाविला की, सूर्य हा दररोज पृथ्वीसभोंवतीं प्रदक्षिणा करित नसून, उलट, पृथ्वी व इतर ग्रह सूर्यासभोंवतीं आपाआपल्या वर्षांतून एकदां प्रदक्षिणा करितात; व त्यांचे प्रदक्षिणामार्ग पूर्ण वर्तुल नसून दीर्घवर्तुलाकार असतात; व सूर्य हा ह्या दीर्घवर्तुलांच्या मध्यभागीं नसून, त्या दीर्घवर्तुलांस जीं दोन केंद्रस्थानें असतात त्यांपैकीं कोणत्या तरी एका स्थानीं असल्यामुळे, ह्या ग्रहांचा प्रदक्षिणा करतांना जो गमनवेग असेल तो नेहमीं सारखा नसून अशा प्रमाणानें कमजास्त होत असतो कीं, सारख्या वेळांत सारखें क्षेत्र त्यांनीं आक्रमावें. हा शोध जेव्हां केन्द्र ह्यानें केला तेव्हां त्याचरोबरच त्यानें असाहि तर्क काढिला कीं, प्रत्येक ग्रहाच्या ह्या अशा भानगडीच्या गति सुयंत्र चालवण्यास त्यांच्या ठिकाणीं कोणत्या तरी एकाद्या महापुरुषाचें अधिष्ठान असलें पाहिजे. असो. ह्या ठिकाणीं एक गोष्ट आपल्या दृष्टीस पडते. तीं अशीं कीं, शास्त्रज्ञानाचा विस्तार जसा वाढत चालला तशी, सूर्य घोड्यांच्या रथांत बसून आकाश आकमितो ही जीं यंत्रशास्त्रानुसार होणाऱ्या सामान्य गतीचीं ढोबळ व मूर्ते कल्पना तीं नष्ट होऊन, तिच्याः ऐवजीं अनिश्रित व समजण्यास कमी सुलभ अशा एका शक्तीचीं कल्पना माणसाच्या मनांत उत्पन्न झाली. तथापि ह्या ग्रहांच्या कांहीं नियमास अनुसरून पण नेहमीं कमजास्त होणाऱ्या, अशा ज्या असम गति त्या उत्पन्न करणारा कोणीतरी विशेष महापुरुष असेल अशी कल्पना करणें अगदीं जरूर आहे असें केन्द्रास

वाटलें. शेवटीं न्यूटननें असें सिद्ध करून दाखविलें कीं, ग्रहांच्या ज्या ह्या नेहमीं कमजास्त वेगानें, व दीर्घवर्तुळ प्रदक्षिणा-मार्गाच्या कमजास्त आंतबाहेर, अशा रीतीनें सूर्याभोंवतीं प्रदक्षिणा होतात, त्या गुरुत्वाकर्षणरूपी एका सार्वत्रिक नियमास अनुसरून होतात. तात्पर्य ह्यावेळीं केप्लर साहेबानें कल्पिलेले ग्रहाधिष्ठित महापुरुष नष्ट होऊन त्यांच्याऐवजीं गुरुत्वाकर्षणशक्तीचें अधिष्ठान ग्रहाच्या ठिकाणीं उत्पन्न झालें. पण कल्पनांमध्ये ही जी जबरदस्त क्रांति झाली तिचें वास्तविक स्वरूप काय, ह्याचा जर विचार केला तर असें स्पष्ट दिसून येतें कीं, कल्पना करण्यास फार सुलभ अशी महापुरुषरूप कर्तृशक्ति पदच्युत होऊन, तिच्याऐवजीं गुरुत्वाकर्षणरूप अगदीं अकल्प्य अशा कर्तृशक्तीची स्थापना तिच्या जागीं होऊन बसली. कारण गुरुत्वाकर्षणाचा जो नियम आहे त्याचें जरी आपल्या मनास आकलन करतां येतें, तरी गुरुत्वाकर्षण म्हणून जी शक्ति आहे तिचें वास्तविक चित्र आपल्या मनावर आपणास कांहींच उठावितां येत नाहीं. स्वतः न्यूटननेंच ही गोष्ट कच्चूल केली होती. तो असें म्हणत असें कीं, पोकळीत सर्वत्र कांहींतरी अतिशय पातळ असें वाहक द्रवद्रव्य पसरलेलें आहे असें कल्पिल्याशिवाय ह्या गुरुत्वाकर्षणशक्तीचा कांहींच उमज आपल्या मनास पडत नाहीं. आणि असल्या वाहक द्रव्याची कल्पना केल्यानें हि गुरुत्वाकर्षणशक्ति आपला व्यापार कसा चालविते हें आपणास खरोखर मनानें आकलत नाहीं, ही गोष्ट आझी आधींच ( कलम १८ ह्यांत ) सविस्तर

करण्यास एकच मार्ग खुला आहे. कारण केवळ इच्छेच्या जोरावर कोणासहि खऱ्याचें खोटें किंवा खोट्याचें खरें करतां येणार नाहीं; किंवा अनेक प्रकारचीं 'भूमितिशास्त्रें', किंवा अनेक प्रकारचीं 'पदार्थविज्ञानशास्त्रें' बनवितां येणार नाहींत. म्हणून 'सर्वव्यापी' अशा त्या 'कारागिरास'हि विश्व अमुक अमुक तऱ्हेनें बनवावयाचें असा त्याजबद्दल मनांत नमुना तयार करण्याच्या कार्मी, किंवा अंतरिक्षांतून निरनिराळ्या गोळांचे प्रदक्षिणामार्ग रेखून देण्याच्या कार्मी, किंवा कधीं न बदलणारी अशी जी प्रारंभीची हवा तिच्यांत निरनिराळ्या ऋतूंच्या मानानें फरक व्हावे अशी व्यवस्था करण्याचे कार्मी, वर्तुळें, मापें, व प्रमाणें ह्यांच्या संबंधांचे जे 'गणितशास्त्रा'चे ठराविक नियम आहेत त्यांसच अर्थात् अनुसरावें लागलें असलें पाहिजे. " तात्पर्य ह्या गृहस्थानें ह्या ठिकाणी 'ईश्वरा'स आपल्यांतील सुतारासारख्या कारागिराची पूर्ण उपमा दिली आहे. कारण ह्या सामान्य सुतारास जंगली लांकडासारखें ओबडधोबड कच्चे द्रव्य घेऊन त्यास रंध्यानें वगैरे जसा योग्य आकार द्यावा लागतो, तसाच ह्या 'मोठ्या' सुतारासहि विश्वयटक कच्चे द्रव्य घेऊन त्यास साफसुफ करावें लागतें. इतकेंच म्हणून देखील ह्या गृहस्थानें समाधान झालें नाहीं. तर 'ईश्वरा'च्या आत्म्याबद्दलहि त्यानें पुढें वर्णन केलेलें आहे; व त्या ठिकाणी असें म्हटलें आहे की, आपल्या उच्च व नीच मनोविकारांचा ह्यांच्या किमतीच्या मानानें जो अनुक्रम आपण लावतो त्याच्या घोरणानें 'ईश्वरा'चा स्वभाव कसा असेल, व त्याच्या म-

जेव्हां त्याचा कोणी उच्छेद करून टाकावा तेव्हां थोडक्याशा निराळ्या स्वरूपानें, पण पहिल्यापेक्षां नास्त जोरानें, पुनः तो वाढीस लागतोच लागतो. ह्या सर्व गोष्टीं ध्यानांत आणतां आपणास असें अनुमान करणें अगदीं भागच पडतें कीं, माणसाच्या एकंदर जीवितास ह्या निरनिराळ्या धर्मस्वरूपांचें साहचर्य असणें ही गोष्ट अगदीं आवश्यक होय; व दुसरें अनुमान असें काढावें लागतें कीं, जे जे विशिष्ट धर्म ज्या ज्या समाजांत मूळपासूनच उत्पन्न झालेले असतील ते ते प्रत्येकीं त्या त्या समाजास अगदीं यथायोग्यच होत. प्रस्तुत प्रश्नाचा अगदीं खोल किंवा उदात्तमदृष्टीनें विचार करून पाहतां आपणास असें कबूल करावें लागतें कीं, ज्या महा उत्क्रान्तीचे आदि व अंत हे दोन्हीहि आपल्या ज्ञानशक्तीला किंवा केवळ कल्पनाशक्तीलाहि अगदीं अगोचर आहेत अशा त्या महाउत्क्रान्तीचे, हे निरनिराळे धर्म म्हणजे प्रत्यक्ष घटकावयवच होत. म्हणजे, महा 'अज्ञेया'च्या प्रादुर्भवनाचे ते केवळ निरनिराळे प्रकार होत; अर्थात् त्यांस आधारभूतहि हें महा 'अज्ञेय'च होय.

ह्यासाठीं आपणास जितकी म्हणून मतांतरसहिष्णुता दाखवितां येईल तितकी अवश्य दाखवावी. किंवा; असें म्हटल्यास तें अधिक उचित होईल कीं, सामान्यतः जीस मतांतरसहिष्णुता म्हणून लोक समगतात तिच्यापामून भिन्न अशीच कांहीं गोष्ट साध्य करण्याविषयी आपली नेहमीं खटपट असावी. परकी धर्माविषयी, म्हणजे, जो धर्म आपणाम मान्य असेल

तदितर धर्माविपयीं, विचार करते वेळीं, शब्दानें किंवा कृतीनें त्यांस विनाकारण म्हणून काडीभरहि दुःखवाक्याचें नाहीं एवढीच केवळ आपण खबरदारी घेऊं नये; तर त्या धर्मांत जें जें म्हणून चांगलें असेल त्याची योग्य किंमत ओळखून ती उघडपणें कबूल करावयाची—असाहि आपला नेहमीं प्रयत्न असावा. सारांश, आपला त्या इतर 'धर्मा'शीं जो विरोध असेल त्यास साधेल तितकें सौम्य स्वरूप देण्यासाठीं त्या धर्मातून ज्या ज्या म्हणून आदरणीय गोष्टी असतील त्यांजबद्दल योग्य आदरबुद्धि प्रकट करण्यास आपण नेहमीं जपलें पाहिजे.

३४. ह्या सर्व गोष्टी आह्मी कबूल करितों असें पाहून कोणी कदाचित् असें समजेल कीं, ह्यावरून प्रचलित धर्मसमजुतींचा स्वीकार सर्वांनीं मुकाट्यानें करावा, निदान त्यांच्या विरुद्ध आपलें मत प्रकट तरी करूं नये,—असा आमच्या म्हणण्याचा भावार्थ आहे. कोणी कदाचित् आह्माला असा प्रश्न करील कीं, "कायहो, जर सर्वच विशिष्ट धर्म त्या त्या काळाला व त्या त्या स्थळाला सरासरीनें योग्यच असे आहेत व असतात, तर ज्या धर्मांत आपला जन्म झाला असेल त्याच धर्मांत आपण समाधान मानून कां राहूं नये? जर चालू धर्मांत कांहीं मुख्य सत्याचा समावेश झालेलाच आहे—ह्या सत्यास त्या धर्माप्रमाणें जीं विशिष्ट स्वरूपें आलेलीं आहेत त्यांचें अंतःस्वरूप जरी धाईट आहे तरी बाह्यस्वरूप जर चांगलें आहे—हीं विशिष्ट स्वरूपें जर सध्यांच काढून टाकिलीं तर त्यापा-

जेव्हां त्याचा कोणी उच्छेद करून टाकावा तेव्हां थोडक्याशा निराळ्या स्वरूपानें, पण पहिल्यापेक्षां जास्त जोरानें, पुनः तो वाढीस लागतोच लागतो. ह्या सर्व गोष्टी ध्यानांत आणतां आपणास असें अनुमान करणें अगदीं भागच पडतें कीं, माणसाच्या एकंदर जीवितास ह्या निरनिराळ्या धर्मस्वरूपांचें साहचर्य असणें ही गोष्ट अगदीं आवश्यक होय; व दुसरें अनुमान असें काढावें लागतें कीं, जे जे विशिष्ट धर्म ज्या ज्या समाजांत मूळपासूनच उत्पन्न झालेले असतील ते ते प्रत्येकीं त्या त्या समाजास अगदीं यथायोग्यच होत. प्रस्तुत प्रश्नाचा अगदीं खोल किंवा उदात्तमदृष्टीनें विचार करून पाहतां आपणास असें कवळ करावें लागतें कीं, ज्या महा उत्क्रान्तीचे आदि व अंत हे दोन्हीहि आपल्या ज्ञानशक्तीला किंवा केवळ कल्पनाशक्तीलाहि अगदीं अगोचर आहेत अशा त्या महाउत्क्रान्तीचे, हे निरनिराळे धर्म म्हणजे प्रत्यक्ष घटकावयवच होत. म्हणजे, महा 'अज्ञेया'च्या प्रादुर्भवनाचे ते केवळ निरनिराळे प्रकार होत; अर्थात् त्यांस आधारभूतहि हें महा 'अज्ञेय'च होय.

ह्यासाठीं आपणास तितकी म्हणून मतांतरसहिष्णुता दाखवितां येईल तितकी अवश्य दाखवावी. किंवा; असें म्हटल्यास तें अधिक उचित होईल कीं, सामान्यतः जीस मतांतरसहिष्णुता म्हणून लोक समगतात तिच्यापामून, भिन्न अशीच कांहीं गोष्ट साध्य करण्याविषयीं आपली नेहमीं मद्यपट असावी. परकीं धर्माविषयीं, म्हणजे, जो धर्म आपणास मान्य असेल



तदितर धर्माविपर्याय, विचार करते वेळीं, शब्दानें किंवा कृतीने त्यांस विनाकारण म्हणून काडीभरहि दुःखवाक्याचें नाहीं एवढीच केवळ आपण खबरदारी घेऊं नये; तर त्या धर्मांत जें जें म्हणून चांगलें असेल त्याची योग्य किंमत ओळखून ती उचडपणें कबूल करावयाची—असाहि आपला नेहमी प्रयत्न असावा. सारांश, आपला त्या इतर 'धर्मा'शी जो विरोध असेल त्यास साधेल तितकें सौम्य स्वरूप देण्यासाठीं त्या धर्मातून ज्या ज्या म्हणून आदरणीय गोष्टी असतील त्यांजवढल योग्य आदरबुद्धि प्रकट करण्यास आपण नेहमी जपलें पाहिजे.

३४. ह्या सर्व गोष्टी आह्मी कबूल करितों असे पाहून कोणी कदाचित् असे समजेल कीं, ह्यावरून प्रचलित धर्मसमजुतीचा स्वीकार सर्वांनीं मुकाट्यानें करावा, निदान त्यांच्या विरुद्ध आपलें मत प्रकट तरी करूं नये,—असा आमच्या म्हणण्याचा भावार्थ आहे. कोणी कदाचित् आह्माला असा प्रश्न करील कीं, "कायहो, जर सर्वच विशिष्ट धर्म त्या त्या काळाला व त्या त्या स्थळाला सरासरीनें योग्यच असे आहेत व असतात, तर ज्या धर्मांत आपला जन्म झाला असेल त्याच धर्मांत आपण समाधान मानून कां राहूं नये ? जर चालू धर्मांत कांहीं मुख्य सत्याचा समावेश झालेलाच आहे—ह्या सत्यास त्या धर्माप्रमाणें जी विशिष्ट स्वरूपे आलेली आहेत त्यांचें अंतःस्वरूप जरी वाईट आहे तरी बाह्यस्वरूप जर चांगलें आहे—हीं विशिष्ट स्वरूपे जर सध्यांच काढून टाकिलीं तर त्यापा-

दर चटकदार लेखांचें घोरण स्पेन्सरसाहेबांच्या तत्त्व-  
मीमांसेस अनुसरूनच ठेविलें होतें असें म्हणण्यास मु-  
ळीच हरकत नाहीं. शिवाय 'धर्मकल्पना मूळ कशी  
उत्पन्न झाली ?' अशा किंवा अशा अर्थाच्या मध-  
ळ्याखालीं स्पेन्सरसाहेबांच्या प्रत्यक्ष लेखांची ओळख  
महाराष्ट्र वाचकांस आपल्या असामान्य लेखनशैलीनें  
स्पष्ट करून देण्याचा उद्योग त्यांनीं चालविलाच होता  
व तोच उद्योग सुधारक पत्राच्या प्रस्तुतच्या बाणेदा-  
र सूत्रधारांनीं 'अज्ञेयवादा'वर उत्तम लेख लिहून चालू  
ठेवण्याचें अप्रत्यक्ष अभिवचन दिलेलेंच आहे. मलबारी  
शेट ह्यांनीं तर इंग्लंडांत आल्या हिंदूंच्या सुधारणेसाठीं  
जी बडे लोकांची व बड्या लोकांची जंगी कमिटी स्था-  
पन केली होती तिचे सभासद खुद्द स्पेन्सरसाहेबांस  
करण्याविषयीं पुष्कळ खटपट केली व तींत त्यांस यशहि  
आल्याचें त्यांनीं लिहिलेलें होतें. नामदार टिळक ह्यांचा  
ह्या बाबतींत कै. आगरकरांशीं जर कांहीं मतभेद होता  
किंवा असेल, तर तो स्पेन्सरसाहेबांच्या विचारांच्या  
याथार्थ्याबद्दल किंवा अयाथार्थ्याबद्दल नव्हे; तर प्रस्तुत  
काळीं व प्रस्तुतस्थितींत ते आपणांस किती व किती प्रमाणा-  
नें लागू करतां येतील ह्याबद्दलच होता किंवा असेल. असो.

स्पेन्सरसाहेब आपल्याकडे इंग्रजी जाणणारांमध्ये  
किती लोकप्रिय झाले आहेत हें पथवर सांगितलें. आतां  
शुद्ध मराठी जाणणारांमध्येहि ते किती लोकप्रिय झा-  
लेले आहेत हें पाहू. हें समजण्याचा मुख्य मार्ग म्ह-  
टला म्हणजे अर्थात् स्पेन्सरसाहेबांचे किती ग्रंथ लो-  
कांपुढें भाषान्तररूपानें किंवा रूपान्तररूपानें किंवा अ-

न्य तऱ्हांनीं आलेले आहेत, व त्यांचा खप लोकांमध्ये कसा काय आहे हे पाहणे हा होय. ह्या दृष्टीने पाहतां स्पेन्सर साहेबांच्या ग्रंथांची व अतएव त्यांत ग्रथित केलेल्या एकंदर उदात्त व विश्वव्यापक विचारांची शुद्ध मराठी वाचकांसहि चांगलीच गोडी लागलेली आहे असे स्पष्ट दिसते. हे ग्रंथ मराठीत आणण्याचे मुख्य यश प्रस्तुत ग्रंथाच्या अस्सल डोक्याच्या व विलक्षण खटपटी प्रकाशकांसच दिले पाहिजे. आतां, ते ते ग्रंथ विद्वान् व स्पेन्सर-मतप्रिय गृहस्थांनीं मराठीत लिहिले त्यांसहि एकंदर यशाचा वाटा दिला पाहिजे हे उघडच आहे. पण त्यांस प्रोत्साहन देऊन त्यांच्या करवीं ते ग्रंथ तयार करविण्याच्या कर्मी जी रा० दामोळकर ह्यांनीं आजपर्यंत अविश्रांत खटपट केली आहे व सध्यां करीत आहेत व जेणेकरून कधीं कोणाच्या गांवीं हि नसलेला इंअजी ग्रंथांचा भोक्ता असा शुद्ध मराठी वाचकवर्ग आपल्या सर्वांच्या निदर्शनास आणून आपणा सर्वांस कौतुकानें तोंडांत बोट घालण्यास लाविले आहे, त्याबद्दल तेच विशेषतः स्तुतीस पात्र आहेत. असो. आतां स्पेन्सरसाहेबांचे मराठीत किती ग्रंथ निघाले आहेत व त्यांचा प्रसार कसा काय झालेला आहे तें पाहूं.

प्रस्तुत प्रकाशक आपल्या प्रत्येक नवीन ग्रंथाच्या प्रारंभी 'आजपर्यंत मीं प्रसिद्ध केलेले उपयुक्त ग्रंथ' ह्या सदराखाली जी यादी देत असतात तिच्याकडेच आपण प्रथम पाहूं. म्हणजे आपणास असें दिसून येईल कीं, प्रस्तुत ग्रंथ घरून जे दहा उपयुक्त ग्रंथ लिहवून आजपर्यंत त्यांनीं प्रसिद्ध केलेले आहेत त्यांपैकी निमे म्हणजे पांच

लहानपणीच अगदी पुरी विवचून दिली. व ही जी गोष्ट त्यांनी केली ती विशेषच प्रशंसनीय होय असे म्हणण्यास असे कारण की, त्यांचा स्वताचा विश्वास दैविक कारणांवर नव्हता असे नाही. ही गोष्ट कांहीं सामान्य नव्हे. आपला भरंवसा एका गोष्टीवर असून दुसऱ्याच गोष्टीवर भरंवसा ठेवण्यास आपल्या मुलास परवानगी देणे, इतकेच नव्हे तर उत्तेजन देणे, असे करणारे किती वाप आपल्याकडे किंवा कोठे सांपडतील ? उलट माझी मुले सर्व गोष्टींत अगदी माझ्या मताची आहेत, त्यांचा माझा मतभेद कधीच होत नाही, असे प्रत्यक्ष अभिमानपूर्वक म्हणणारे, व तसा मतभेद झाल्यास आपल्यास मुळांच खपणार नाही असे ध्वनित करणारे, उत्तम सुशिक्षित व उत्तम विद्वान् असे वाप आपल्याकडे सर्वत्र नाहीत काय ? असो.

तात्पर्य, स्पेन्सरसाहेबांना पहिल्यापासून जें शिक्षण मिळालें तें शुद्ध शास्त्रीय असेच शिक्षण होय. प्रचलित व प्रस्थापित अशा धर्मविषयक शिक्षणाची भेसळ त्यांच्यांत मुळांच नव्हती. ही गोष्ट वाचून वाचकांस मिल साहेबांना त्यांच्या विद्वान् व ' नास्तिक ' पित्याच्या हाताखाली लहानपणापासून मिळालेल्या शिक्षणाची आठवण होईल. व ह्या वाचतात ह्या दोघांच्या वाळपणच्या शिक्षणांत किती सादृश्य होते तें सहज ध्यानांत येईल. पण स्पेन्सरसाहेब व मिलसाहेब ह्यांच्या शिक्षणांत एक मोठाच भेद होता, तो हा की, मिलसाहेब तिसऱ्या वर्षीच ग्रीक व लॅटिन ह्या प्राचीन भाषांचें अध्ययन करूं लागले होते. पण स्पेन्सरसाहेबांचें अ-

गर्दी उलट आहे. ह्या प्राचीन भाषांच्या अध्ययनाची पूर्ण नावड त्यांस लहानपणापासूनच आहे. व ती अद्यापिहि तशीच कायम आहे हें ' शिक्षणमीमांसे ' च्या वाचकांस मुद्दाम सांगितलें पाहिजे असें नाही. वर सांगितल्याप्रमाणें प्रत्येक वाचतीत बंडखोरपणा करण्याची प्रवृत्ति त्यांच्या ठायीं जन्मतःच असल्यामुळे, किंबहुना तिचें त्यांस बाळकडूच मिळालेलें असल्यामुळे, शाळेंत जेव्हां त्यांस इतर सर्व मुलांप्रमाणें ग्रीक व लॅटिन ह्या भाषा शिकण्याबद्दल आग्रह होऊं लागला, तेव्हां त्या भाषा आपण बिलकूल शिकणार नाहीं असा ते अगर्दी हट्ट धरून बसले. असो.

ह्या ठिकाणीं थोडें विषयांतर करूनहि ह्या प्राचीन भाषेच्या शिक्षणाबद्दल, व अर्थात् विशेषतः संस्कृत भाषेच्या शिक्षणाबद्दल, आपल्याकडच्या 'आंधळ्या' शिक्षणपद्धतीप्रमाणें मुलांवर जो निव्वळ जुलूम होत आहे त्याच्या संबंधानें दोन शब्द बोलल्यावांचून आमच्याच्यानें अगर्दी राहवत नाहीं. 'म्याट्रिक्युलेशन'च्या परीक्षेस सोळा वर्षांची जी पूर्वी वयाची इयत्ता होती ती गैरशिस्त समजून आमच्या विश्वविद्यालयीन अधिकाऱ्यांनीं कधीच काढून टाकिलेली आहे. म्हणजे त्या परीक्षेस मुलांनें सरासरी चवदा किंवा पंधरा ह्या वर्षीं जावें किंवा निदान त्या वर्षीं त्यास जातां यावें असा त्या अधिकाऱ्यांचा आशय दिसतो. असें असूनहि त्या परीक्षेस संस्कृत भाषा घेऊन जाणारास भाषाज्ञान किती असावें लागतें म्हणाल तर, कादंबरीसारख्या गहन पुस्तकांतील देखील बहुतेक पाहिजे त्या वाक्याचें किंवा

त्त्विक दृष्टीने विवेचन केलें आहे. ह्या ठिकाणी, एका जीवापासून दुसऱ्या जीवाची उत्पत्ति कशी होते हा जो संतत्युत्पादनाचा प्रश्न त्याचें विवेचन त्यांनीं इतक्या उत्तम रीतीनें केलें आहे कीं, त्यावरून त्यांची शास्त्रीय अंतर्दृष्टि किती तीक्ष्ण आहे हें फारच नामी रीतीनें व्यक्त होतें. हा प्रजोत्पत्तीचा प्रश्न म्हणजे एक मोठें कोडें असून त्याचा उलगडा कधींच होण्यासारखा नाही, अशी पुष्कळांची समजूत असते. पण हा असा गूढ प्रश्न हातीं घेऊन त्यांनीं असें स्पष्ट करून दाखविलें आहे कीं, एकाद्या जीवापासून प्रजोत्पत्ति होणें व त्याच जीवाची वाढ होणें, ह्या दोन गोष्टी वस्तुतः अगदीं परस्परसदृश आहेत. किंवा, हलक्या दर्जाच्या प्राण्यांच्या संबंधानें आपण नेहमीं असें पाहतो कीं त्यांच्या शरीराचा एकादा अवयव नष्ट झाल्यास तो पुनः उत्पन्न होतो. हें पुनरुत्पादन व संतत्युत्पादन हीं वस्तुतः अगदीं एकसारखीं आहेत. आणि ह्या विषयांतील बारीक सारीक गोष्टींत देखील ते अत्यन्त निष्णात असल्यामुळे ह्या विषयाचें त्यांचें विवेचन इतकें उत्तम वठलें आहे कीं, तें वाचलें म्हणजे वाचकांची शेवटीं अशी पुरी खात्री होऊन जाते कीं, एका सगळ्या वस्तूचे दोन भाग केले असतां ते परस्परसदृश व्हावे किंवा निरनिराळ्या ऋतूंत एकाच गुलाबाच्या झाडास एकसारखीच पानें फुटावीं व कळे यावे याच्यांत जितका चमत्कार असेल त्यापेक्षां जास्त चमत्कार, वंशपरंपरेनें गुणधर्मांची संक्राति होणें, किंवा चांपासारखा मुलगा निपजणें, ह्या दोन गोष्टींत खचीत